

PROFIL

756

TEXTES PHILOSOPHIQUES

**L'Âme
et
le Corps
Bergson**

F R É D É R I C W O R M S

PHILOSOPHIE



HATIER

Robert Lemay

Collection

PROFIL PHILOSOPHIE

dirigée par Georges Décote

Série

TEXTES PHILOSOPHIQUES

sous la direction de Laurence Hansen-Løve

**L'Âme
et le Corps (1912)**

BERGSON

FRÉDÉRIC WORMS
agrégé répétiteur de philosophie
à l'École normale supérieure



SOMMAIRE

■ Introduction	3
■ 1. L'Âme et le Corps dans la vie et l'œuvre de Bergson	6
UN POINT DE DÉPART UNIQUE : LA DÉCOUVERTE DE LA DURÉE	6
UN ÉLARGISSEMENT PROGRESSIF	9
PLACE DE L'ÂME ET LE CORPS DANS L'ŒUVRE DE BERGSON	14
■ 2. Bergson et le dualisme	18
LE DUALISME, FONDAMENTE DE LA LIBERTÉ	18
LE RÔLE DU CORPS DANS LA VIE DE L'ESPRIT	23
LA SIGNIFICATION DU DUALISME DE BERGSON	27
■ 3. Lecture de L'Âme et le Corps	33
LE MOUVEMENT DE LA CONFÉRENCE	33
« L'ÂME ET LE CORPS » : UN PROBLÈME PHILOSOPHIQUE	35
— Les données du problème et l'attitude de la science	35
— Quelle méthode le philosophe doit-il adopter ?	39
— « L'âme et le corps » dans l'histoire de la philosophie	42
LA RÉPONSE DE BERGSON : UNE SOLUTION PSYCHOLOGIQUE	44
— Le cerveau et la conscience	44
— La pensée et le langage : le tournant de la conférence	47
— La preuve par la mémoire	50
UN ENJEU MÉTAPHYSIQUE : LA SURVIE DE L'ÂME	53
— Le devoir de la philosophie	53
— « D'où venons-nous ? Que faisons-nous ici-bas ? Où allons-nous ? »	54
CONCLUSIONS	56
■ L'Âme et le Corps	58

Introduction

En avril 1912, lorsque Henri Bergson prononce sa conférence sur *L'Âme et le Corps* devant ses auditeurs parisiens, il est loin d'être un inconnu. Ses cours de philosophie au Collège de France, où il enseigne depuis 1900, attirent en foule non seulement les étudiants, mais le grand public et le Tout-Paris. Bergson n'a alors publié que quatre ouvrages ; pourtant, son œuvre fait déjà l'objet de débats retentissants. Ainsi, deux mois avant cette conférence, en février 1912, deux articles lui sont consacrés dans la célèbre *Revue des Deux-Mondes*. Édouard Le Roy, qui en tirera un livre-manifeste (*Une philosophie nouvelle, Henri Bergson*), y écrit : « Il y a un philosophe dont partout sonne le nom [...] et qui, écrivain autant que penseur, trouve le secret de se faire lire à la fois au-dehors et au-dedans des écoles. Sans nul doute et de l'aveu commun, l'œuvre de M. Henri Bergson comptera aux yeux de l'avenir parmi les plus caractéristiques, les plus fécondes et les plus glorieuses de notre époque.¹ » Mais l'essayiste Julien Benda lui répond, la même année, dans un pamphlet qui fait du bruit, *Le Bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité* : « Nous n'empêcherons pas les gens de croire qu'on leur a donné la lune, ni M. Bergson d'exploiter leur crédulité.² » *L'Âme et le Corps* prend ainsi place au cœur de la carrière du philosophe et de l'époque où elle s'inscrit.

De plus, si les auditeurs de Bergson, au-delà de sa réputation, connaissaient un peu son œuvre, le sujet de cette conférence ne dut pas les surprendre. La philosophie de Bergson est en effet une méditation constante sur « l'âme et le corps ». Présente dans tous ses livres, cette question fait, avant même 1912, l'objet explicite de nombreuses réflexions. Ainsi, *Matière et Mémoire*, paru en 1896, a-t-il

1. Alcan, 4^e éd., 1914, p. 3.

2. Mercure de France, 5^e éd., 1917, p. 98.

pour sous-titre : « Essai sur la relation du corps à l'esprit. » De même, avant la conférence parisienne, Bergson a déjà fait de nombreuses interventions publiques, en 1901 devant la Société Française de Philosophie, en 1904 au Congrès de Philosophie de Genève, ou en 1911 à Oxford³, dont chacune traite d'un aspect de la question, montrant ainsi l'importance qu'il lui attache. En revanche, et son titre l'indique, *L'Âme et le Corps* l'aborde de front, pour elle-même. Cette conférence se présente donc, d'emblée, comme l'aboutissement d'une longue recherche. Bergson ne fera ensuite, d'ailleurs, que reprendre les résultats atteints ici, notamment dans son dernier livre, en 1932, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*. Prononcer cette conférence est donc pour lui l'occasion, selon ses propres termes, de présenter à un public qui les attend ses « conclusions » sur une question qui l'a occupé pendant plus de vingt ans et, du même coup, sur l'un des plus anciens mais aussi des plus pressants problèmes de la philosophie.

Ce que l'auditeur de 1912, ou le lecteur d'aujourd'hui, peut en effet espérer d'une conférence sur « l'âme et le corps » ce n'est pas seulement la confirmation d'une célébrité, ou le complément d'une œuvre particulière, c'est bien, comme le dit Bergson lui-même, une réponse au « plus grave des problèmes que puisse se poser l'humanité ». Plus précisément, le problème de « l'âme et du corps » recouvre trois questions, que Bergson tentera de ne pas séparer. Il s'agit d'abord de la question de *l'existence* de l'âme. Y a-t-il autre chose de réel que ce que paraît nous livrer l'observation, le corps dans l'homme, la matière dans la nature ? À cette question, le « dualisme », qui pose l'existence de deux types de réalité, l'âme à côté du corps, l'esprit à côté de la matière, répond, sous des formes diverses, par l'affirmative ; et le « matérialisme », tout aussi diversement, par la négative. Mais répondre à cette question, c'est répondre aussi aux deux questions complémentaires de la *nature* de l'âme ou de

3. Respectivement intitulées : « Le Parallélisme psychophysique », « Le Cerveau et la Pensée », « Sur la nature et l'immortalité de l'âme ». **Note bibliographique** : nos références aux ouvrages de Bergson renvoient à l'édition dite du Centenaire des *Oeuvres*, éd. Robinet, PUF, 1959, ou des *Mélanges*, éd. Robinet, PUF, 1972.

sa relation avec le corps ainsi que, c'est la question « la plus grave », de son *immortalité*, ou de sa survie après la mort. C'est bien ce que Bergson se propose de faire dans cette conférence : il défendra, disons-le tout de suite, une thèse *dualiste*, comportant une description précise des rapports entre l'âme et le corps, et débouchant sur un effort, sinon pour résoudre, du moins pour ne pas « éluder⁴ » la question de la survie après la mort.

En offrant une méditation qui vaut par elle-même, autonome, sur les questions métaphysiques appelées par son titre, cette conférence sur « l'âme et le corps » prend donc tout son sens, et, au-delà de ses auditeurs de 1912, elle s'adresse aussi aux lecteurs d'aujourd'hui. Mais pour ressaisir son enseignement propre, il faut justement la situer d'abord avec plus de précision dans son rapport aux circonstances qui l'entourent et aux œuvres de Bergson qui la préparent. Une lecture de détail nous montrera ensuite comment elle les dépasse, et quelle leçon elle nous donne.

4. Cf. plus loin, p. 79.

1

L'Âme et le Corps **dans la vie et l'œuvre de Bergson**

UN POINT DE DÉPART UNIQUE : LA DÉCOUVERTE DE LA DURÉE

Henri Bergson est né à Paris le 18 octobre 1859 d'un père polonais et d'une mère anglaise de confession juive. Ses études brillantes le portent d'abord vers une carrière scientifique : ses premières publications ne sont autres que deux mémoires de mathématiques, dont celui qui lui valut un prix au concours général dans cette discipline. Ayant cependant choisi la philosophie, il est reçu à l'École Normale Supérieure, puis à l'Agrégation, la même année que Jean Jaurès, en 1881. Au cours de son apprentissage, Bergson rencontre principalement trois traditions de pensée. La « philosophie française », d'abord, selon sa propre expression, qui reste attachée depuis Descartes et le XVII^e siècle, à apporter une réponse méthodique aux grands problèmes métaphysiques (dont celui de la nature et de la survie de l'âme). La tradition issue de l'œuvre de Kant, ensuite, qui se trouve alors au centre de l'enseignement universitaire, et qui, au lieu de prétendre répondre aux questions métaphysiques, cherche avant tout à examiner, de façon critique, les capacités et les limites de la connaissance humaine. Enfin, Bergson s'intéresse de très près aux tentatives plus récentes qui visent à présenter une synthèse des sciences modernes, celle surtout du philosophe anglais Spencer (plus que celle d'Auguste Comte en France, par exemple), qui intègre la théorie de la vie de Darwin et la psychologie scientifique naissante à un schéma général d'évolution.

Pourtant, Bergson lui-même parlera de la pensée qui était alors la sienne comme d'une « pseudo-philosophie, [...] c'est-à-dire des notions générales emmagasinées dans le langage⁵ ». Au psychologue américain William James, qui lui demandait des renseignements biographiques avant de lui consacrer une conférence en 1908, Bergson signalera le « changement survenu dans [sa] manière de penser [...] de 1881 à 1883 » comme le seul « événement remarquable » de sa carrière, le « point de départ qui [l'amena] à rejeter presque tout ce [qu'il] avait accepté jusqu'alors » et « [auquel] se rattachent toutes les réflexions qu'[il a] pu faire depuis⁶ ». Pour comprendre *L'Âme et le Corps*, comme toute œuvre de Bergson, il faudrait donc remonter d'abord à ce commencement unique, qui, par les développements, mais aussi les refus qu'il a rendus possibles, est à l'origine du « bergsonisme ».

Que ce soit dans cette lettre de 1908, ou dans l'autobiographie intellectuelle qui ouvre, en 1934, *La Pensée et le Mouvant*, Bergson présente cet événement dans les mêmes termes : « Ce fut l'analyse de la notion de temps [...] qui bouleversa toutes mes idées⁷ », ou encore : « Nous fûmes conduits devant l'idée de Temps. Là, une surprise nous attendait.⁸ » Ainsi, toute l'œuvre de Bergson, mettant en pratique la définition platonicienne de la philosophie comme étonnement, découlait-elle d'une surprise initiale. Mais de quoi Bergson est-il ainsi surpris ? Citons encore le double récit qu'il nous en a laissé : « Je m'aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne *dure pas* », ou : « Nous fûmes très frappés de voir comment le temps réel [...] échappe aux mathématiques » (*ibid.*). Ces deux expressions d'une même surprise en livrent l'essentiel : Bergson s'aperçoit d'un *écart* entre une forme de connaissance (la connaissance scientifique en tant qu'elle s'appuie sur les mathématiques), et un type de réalité qu'elle prétend pouvoir atteindre et qu'elle manque toujours (le temps, dans la mesure où son

5. Dans *La Pensée et le Mouvant (Œuvres)*, p. 1329.

6. Lettre à William James, in *Mélanges*, pp. 765-766.

7. *Mélanges*, p. 766.

8. *Œuvres*, p. 1254.

« essence [est] de passer⁹ »). Cette surprise va donc mener Bergson à la fois à une critique de ce type de connaissance, et à la recherche de cette réalité aperçue d'abord comme manquée.

Pour traiter du temps, comme de tout le reste, la science le soumet à ses opérations habituelles : la mesure et le calcul. Mais ces opérations ne laissent pas le temps, pour ainsi dire, indemne, et même, selon Bergson, elles le dénaturent nécessairement : pour le mesurer, il faut en effet immobiliser, au moins en pensée, le temps qui passe, il faut aussi isoler en lui des parties, des « moments », il faut enfin faire abstraction de ce qui s'y passe, de ce qui s'y fait, toujours différemment, pour ne plus considérer que la forme du passage, de t à $t + 1$, ou de telle heure à telle heure, valable pour tous les contenus. Or, c'est précisément ce contenu à chaque fois différent, indivisible par définition, changeant par essence, en mouvement, que Bergson appelle le « temps réel », ou encore, pour bien en marquer la différence avec le temps que croit mesurer la science, la *durée*. La science, croyant parler du temps, le traite en fait comme de l'espace, c'est-à-dire comme un cadre neutre, indifférent à ce qui s'y produit, et où tous les instants se valent.

Cette critique de la science ne se limite d'ailleurs pas à elle : nous parlons tous de mois, de jours, d'heures, de minutes, de secondes. Tous, nous interrompons sans y penser le cours du temps, nous nous en faisons une représentation *spatiale* en le divisant. Si nous procédons ainsi, c'est d'ailleurs, selon Bergson, dans le même but que celui de la science : pour prévoir l'avenir et préparer notre action ; il ne s'agit pas de contester l'utilité pratique de la mesure du temps, mais seulement de ne pas la confondre avec la vérité ou la réalité du temps même.

Mais Bergson va plus loin : sa surprise initiale porte en elle de quoi dépasser la critique de la science, elle indique où chercher le temps réel, quelle forme de connaissance permet d'y accéder : « Cette durée que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit. [...] Comment apparaîtrait-elle à une conscience qui ne vou-

9. Œuvres, p. 1254.

drait que la voir sans la mesurer, qui la saisirait alors sans l'arrêter, qui se prendrait enfin elle-même pour objet ?¹⁰ » Si la science manque le temps réel parce qu'elle le traite de façon générale et extérieure, seule pourra le saisir sans le trahir une forme de connaissance individuelle et intérieure, dont on n'a encore qu'une caractérisation négative, mais qu'il s'agit justement de développer : la *conscience*.

Ainsi une remarque apparemment ponctuelle, portant sur un aspect très particulier du travail de la science, mènera-t-elle Bergson dans sa thèse de philosophie, publiée en 1889, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, à tracer des distinctions, à faire des oppositions d'une portée très générale. L'opposition du temps réel et du temps de la science, ou de la durée et de l'espace, va recouvrir celle de deux régions de la réalité, l'intérieurité et l'exteriorité, et de deux formes de connaissance, la science d'un côté, la « vision directe, immédiate, sans préjugés interposés¹¹ », de l'autre. On pourrait être tenté de voir là l'amorce d'une philosophie « dualiste » à la fois par sa méthode et par ses résultats, qu'il aurait suffi à Bergson ensuite d'appliquer à tous les domaines, dont celui des rapports entre « l'âme et le corps ». Pourtant, autant il est vrai que le dualisme subtil de *L'Âme et le Corps* prend sa source dans la critique de la science et la découverte de la « durée », autant il est faux qu'il s'en déduise comme une conséquence directe. Si le dualisme de Bergson, dont il se confirme bien qu'il est au cœur de sa philosophie, n'a cessé d'évoluer, c'est d'abord parce que le point de départ de cette philosophie ne livre pas d'emblée tous ses fruits. Pour en révéler la portée, il fallait les élargissements que lui apporte l'œuvre de Bergson, et les débats auxquels elle donne lieu.

■ ■ ■ UN ÉLARGISSEMENT PROGRESSIF

Bergson ne connut pas d'emblée le succès qui allait faire de lui, pour ses contemporains, le « philosophe de la durée ».

10. *Oeuvres*, p. 1255.

11. *Ibid.*

Ce n'est pas, en 1889, la découverte de la durée qui retint l'attention de ses premiers lecteurs. En effet, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* ne se réduit pas à cette rencontre. Celle-ci, même si Bergson la présente comme le point de départ de l'œuvre, n'en occupe que le deuxième chapitre, le chapitre central. Le premier chapitre est consacré tout entier à une critique méthodique de l'application de la mesure et du calcul mathématiques en psychologie, c'est-à-dire dans le domaine des « faits de conscience ». C'est ce chapitre polémique qui rencontre alors le plus d'attention. Et la découverte de la durée, une fois décrite dans le chapitre central, est aussitôt suivie par une première mise à l'épreuve : « Nous avons choisi, parmi les problèmes celui de la liberté.¹² » Nous reviendrons plus loin sur ce choix. Ce qu'il importe ici de noter, c'est que la rencontre de la durée ne vaut pas en elle-même, elle ne prend toute sa portée que par un double travail, nécessairement progressif, de critique et de mise en œuvre.

En effet, le caractère exceptionnel de la surprise ressentie au point de départ de l'œuvre, qui fait sa force parce qu'elle tranche sur nos habitudes, fait aussi sa limite parce qu'elle paraît trop singulière et rare pour avoir une valeur générale. Le philosophe commence bien par l'étonnement, mais ce qui le caractérise, c'est qu'il ne s'en contente pas. Bergson le soulignera plus tard : « Le romancier et le moraliste ne s'étaient-ils pas avancés, dans cette direction, plus loin que le philosophe ? Peut-être ; mais c'était par endroits seulement, sous la pression de la nécessité, qu'ils avaient brisé l'obstacle ; aucun ne s'était encore avisé d'aller méthodiquement à la "recherche du temps perdu"¹³. » Autrement dit, le propre du philosophe, ce n'est pas seulement de s'étonner, c'est de faire de l'objet de son étonnement un problème, ce n'est pas seulement de rencontrer sans l'avoir choisie une surprise singulière, c'est d'en tirer expressément des ensei-

12. Avant-propos de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (que nous intitulerons dorénavant l'*Essai*), (*Oeuvres*), p. 3. Bergson emploiera la même formule dans *La Pensée et le Mouvant*, p. 1268 : « Nous avions choisi d'abord, pour éprouver notre méthode, le problème de la liberté. »

13. *Oeuvres*, p. 1268. Notons l'allusion à l'œuvre de Marcel Proust.

gnements généraux. Le propre du philosophe, c'est de prolonger, comme le dit Bergson, « méthodiquement¹⁴ », sa propre surprise, c'est délibérément d'en tirer une *méthode*. Plus précisément, la fécondité philosophique de la surprise initiale se reconnaît à trois traits : elle permet de surmonter des obstacles que chacun peut rencontrer et de répondre à des objections, elle a donc d'abord une portée critique ; elle doit pouvoir s'étendre à l'ensemble de la réalité, ne pas se limiter à un seul domaine d'application ; enfin, elle doit pouvoir se formuler elle-même, se donner explicitement des règles générales.

Ainsi, pour replacer *L'Âme et le Corps* dans l'œuvre de Bergson, pour comprendre comment elle se rattache au point de départ qui en fait l'unité, il faut situer d'abord cette conférence dans le développement de l'œuvre entière, dans l'élaboration progressive d'une surprise initiale en méthode. Ce développement consiste à faire de la rencontre de la durée ce que Bergson appelle une *intuition* : « Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique.¹⁵ » L'intuition ne désigne donc pas seulement, chez Bergson (comme chez la plupart des philosophes) le contact direct et immédiat avec un objet, qu'il soit sensible ou intellectuel, qu'il s'agisse de mon corps ou de la durée. Elle désigne surtout le développement réglé d'un tel contact, son approfondissement progressif. Chacune des œuvres de Bergson forme l'un des « degrés » de cet élargissement patient de la surprise première, et *L'Âme et le Corps* y prend sa place. Mais chaque œuvre hérite aussi, et cette conférence comme les autres, des refus par lesquels la surprise prend une portée philosophique. Dans une conférence qui fait le point, comme l'indique son titre, sur « L'Intuition philosophique », et sur laquelle nous reviendrons, Bergson montre que l'on reconnaît d'abord une intuition philosophique à sa « puissance de négation », à ce qu'elle interdit et non à ce qu'elle affirme : « Devant des idées couramment acceptées, des thèses qui paraissaient évidentes, des affirmations qui avaient passé

14. *Ibid.*

15. *Œuvres*, p. 1271.

jusque-là pour scientifiques, elle souffle à l'oreille du philosophe le mot : *Impossible*.¹⁶ » Quelles sont donc les ruptures essentielles qui, loin d'y être secondaires, définissent l'œuvre même de Bergson ?

Bergson se trouve d'emblée conduit, même s'il n'en prend conscience que peu à peu¹⁷, à rompre avec ce qui avait été, sur trois points essentiels, le fondement de sa propre formation philosophique. Toute l'œuvre de Bergson est d'abord traversée par un débat avec la *science* en général et les savants de son temps en particulier. Au-delà de son traitement de la notion de temps, ce que Bergson reproche à la science, c'est avant tout de prétendre appliquer ses méthodes à l'ensemble de la réalité. Bergson heurte ainsi de front ce que Descartes avait appelé la *mathesis universalis*, ce projet d'une mathématique universelle, que les sciences « de l'esprit », ou « sciences humaines » tentaient alors de mettre en œuvre. Il n'est pas d'œuvre de Bergson qui ne reprenne à sa façon ce refus, au risque pour son auteur de paraître, comme le disait Benda « irrationaliste ». Un débat interne à la philosophie accentue ensuite l'importance de ce premier enjeu. Bergson refuse en effet « la thèse kantienne de la relativité de notre *connaissance*¹⁸ ». Ce qu'il rejette ainsi, ce n'est pas le principe d'une critique de la connaissance humaine et de ses préentions à tout savoir (il mènera la sienne propre), mais la façon dont Kant et les néo-kantiens après lui concluent à notre incapacité définitive à résoudre d'une manière certaine les grandes questions métaphysiques, telles que celle de la nature de l'âme. L'ambition, aussitôt controversée, de Bergson, est justement de les traiter. Enfin, contrairement aux synthèses empiristes ou positivistes des sciences modernes, basées sur la seule expérience extérieure, Bergson refuse de disqualifier l'expérience intérieure, la *conscience* que chacun de nous a de lui-même, comme méthode en philosophie. Non seulement la conscience échappe aux autres méthodes, mais elle peut nous servir de méthode pour atteindre de meilleurs résultats dans tous les domaines.

16. *Œuvres*, p. 1348.

17. Cf. *Œuvres*, pp. 1268-1270.

18. *Œuvres*, p. 1269, nous soulignons.

De tels refus permettent de cerner les enjeux généraux du bergsonisme, à chacune de ses étapes, et dans tous les débats qui l'entourent. Mais c'est surtout l'extension de l'intuition de la durée qui en fait l'importance, et qui doit permettre de comprendre *L'Âme et le Corps* comme l'un de ses aboutissements.

Rétrospectivement, en effet, chacune des œuvres de Bergson semble étendre cette méthode à un nouveau domaine de la réalité. Après la thèse de 1889, qui portait sur « la vie intérieure », *Matière et Mémoire* concerne, en 1896, la relation de l'âme et du corps, et ne limite plus la durée à la conscience individuelle, puisque le corps et la matière se voient reconnaître la leur propre. *L'Évolution créatrice*, en 1907, ira encore plus loin : son champ d'application couvrira l'évolution de la vie jusqu'à l'homme, mais aussi la question de sa signification, c'est-à-dire des raisons de notre existence en général. Enfin, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion* traiteront en 1932, non plus de la durée individuelle ni de la vie, mais de l'histoire de l'humanité en tant que telle. Le bergsonisme se présenterait ainsi comme la généralisation progressive d'une méthode unique. Ce ne sont d'ailleurs pas seulement les domaines parcourus qui s'étendent, mais aussi les obstacles surmontés : de l'espace dans le premier ouvrage, on passerait au corps vivant dans le second, à la matière en général, opposée à la vie dans *L'Évolution créatrice*, et aux servitudes liées à la nature de l'humanité comme espèce dans le dernier livre. C'est ainsi que, le plus souvent, l'on interprète l'œuvre de Bergson.

Pourtant, un texte comme *L'Âme et le Corps* nous oblige à compliquer quelque peu cette interprétation du développement de l'intuition, comme progrès doctrinal et linéaire, visant à une compréhension systématique de la réalité. Pourquoi Bergson revient-il, en 1912, sur le problème traité dans son œuvre majeure de 1896 ? S'agit-il pour lui d'une simple répétition de résultats acquis ? Seule une approche plus précise de la place de ce texte dans l'œuvre peut nous l'apprendre.

PLACE DE « L'ÂME ET LE CORPS » DANS L'ŒUVRE DE BERGSON

L'histoire de la publication de *L'Âme et le Corps* a ici son importance. Après l'avoir prononcée, Bergson publie d'abord cette conférence dans un recueil au titre significatif : *Le Matérialisme actuel*, où elle précède sur ce thème les interventions de différents savants et écrivains¹⁹, s'inscrivant ainsi dans un débat public. Il la reprend ensuite, et c'est pour nous l'essentiel, dans un recueil publié en 1919, intitulé *L'Énergie spirituelle*. Or, l'avant-propos de ce recueil en indique l'intention et l'importance, empêchant de le réduire à un ensemble de simples « appendices, ou mieux éclaircissements à la philosophie exposée et justifiée dans les quatre ouvrages fondamentaux²⁰ » que nous avons cités plus haut. Trois points sont à retenir. Ce recueil présente, tout d'abord, « des travaux qui portent sur des problèmes déterminés de psychologie et de philosophie²¹ ». Autrement dit, les textes qui y sont publiés font partie intégrante de l'œuvre, Bergson y atteint des conclusions nouvelles, irréductibles aux ouvrages précédents. Mais pourquoi des problèmes « déterminés » ? C'est que ce recueil de 1919 en annonce un deuxième chargé de le compléter, qui sera *La Pensée et le Mouvant*, en 1934, comprenant de son côté « les essais relatifs à la méthode, avec une introduction [celle même que nous avons citée plus haut p. 7] qui indiquera les origines de cette méthode et la marche suivie dans ses applications²² ». Ces deux recueils sont donc complémentaires, et doivent être lus ensemble. Enfin, la place de la conférence dans *L'Énergie spirituelle* est significative. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, en

19. La conférence avait d'ailleurs déjà été prononcée dans ce cadre, c'est pourquoi Bergson n'en confie pas la publication à son ami et disciple Charles Péguy, qui la lui demande pour ses *Cahiers de la Quinzaine*, mais à l'organisateur de la série *Foi et Vie*, M. Doumergue ; cf. *Mélanges*, lettre à Péguy du 21 mai 1912, p. 967.

20. Comme l'écrit Henri Gouhier, dans son introduction aux œuvres de Bergson, dans l'édition du Centenaire, *Œuvres*, p. VII.

21. *Œuvres*, p. 813.

22. *Ibid.*

effet, Bergson ne suit pas, dans ces recueils très travaillés²³, l'ordre chronologique des textes. Si *L'Âme et le Corps*, précédée de *La Conscience et la Vie*, ouvre ce recueil, c'est parce que ces deux écrits, contrairement aux suivants, touchent à des questions très générales d'ordre métaphysique, et non pas à des points de détail, fussent-ils discutés par la psychologie scientifique de l'époque²⁴. Ce sont ces grands problèmes que Bergson place délibérément en tête de ce recueil, parce qu'ils lui paraissent, sinon résolus, du moins correctement posés dans ces conférences.

Si l'on insiste ici sur ces détails apparemment matériels, c'est que seuls ils livrent peut-être la clé de lecture de *L'Âme et le Corps*, et permettent de lui donner la place qui est la sienne. Si l'on s'en tient aux hypothèses suggérées par l'avant-propos du recueil où elle est reprise, la clé du rattachement de *L'Âme et le Corps* aux œuvres précédentes, et à l'intuition initiale de Bergson, doit se trouver dans le texte de méthode qui lui correspond dans *La Pensée et le Mouvant*. Ce texte n'est autre que *L'Intuition philosophique* (1911).

De fait, non seulement les deux textes se répondent parfois, comme nous le verrons, jusque dans le détail des expressions, mais surtout *L'Intuition philosophique* apporte des précisions décisives sur l'intuition et ses développements. Quelle est sa thèse principale ? Elle consiste à montrer que derrière sa complexité interne, ses rapports avec la science de son temps, et avec l'histoire de la philosophie, qui contribuent à la définir, une œuvre de philosophie « se ramasse en un point unique [...] où se trouve] quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire », qui n'est autre que « son intuition originelle²⁵ ». Autrement dit, l'intuition ne se révèle pas, mais se cherche au contraire, à travers les refus et les développements qu'elle rend possibles. Le philosophe, selon

23. Jusque dans le détail des textes repris ; voir pour notre conférence l'apparat critique des *Œuvres*, qui recense les variantes : Bergson a non seulement réordonné, mais aussi récrit ces essais.

24. Ainsi des articles sur « Le Rêve », de 1901, au moment où se constitue la psychanalyse, ou sur « Le Cerveau et la Pensée », de 1904, en plein développement des sciences du cerveau.

25. *Œuvres*, p. 1347.

Bergson, ne progresse pas linéairement de problème en problème, mais tourne toujours autour de la même question, dont chaque difficulté rencontrée est un moyen de s'approcher. Ainsi, et c'est le point essentiel : « De théorie en théorie, se rectifiant alors qu'il croyait se compléter, il [le philosophe] n'a fait autre chose, par [...] des développements juxtaposés à des développements, que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle.²⁶ » Plus loin, Bergson précise encore : « De ces départs et de ces retours sont faits les zigzags d'une doctrine qui se développe, c'est-à-dire se perd, se retrouve et se corrige indéfiniment elle-même.²⁷ »

Ainsi, c'est de l'intuition centrale du bergsonisme que la conférence sur *L'Âme et le Corps* doit nous rapprocher. En reprenant, après les ouvrages qui l'ont précédée, la question des rapports entre « l'âme et le corps », elle ne fait rien d'autre que rassembler, mais en la renouvelant, toute l'œuvre qui la précède. Si *L'Âme et le Corps* est elle-même une œuvre à part entière, c'est précisément parce qu'elle *reprend* un problème de philosophie pour lui-même, et se trouve à nouveau placée devant « l'incommensurabilité entre l'intuition simple [du philosophe] et les moyens dont il [dispose] pour l'exprimer.²⁸ » Le travail de l'intuition est un travail d'expression, un travail d'écriture que chaque œuvre, pour être vraiment une œuvre, c'est-à-dire pour ne pas se réduire à ce qui la précède (fût-ce chez le philosophe lui-même) doit reprendre. Bergson le répétera constamment ensuite : « La philosophie exigera un effort nouveau pour chaque nouveau problème. Aucune solution ne se déduira géométriquement d'une autre. Aucune vérité importante ne s'obtiendra par le prolongement d'une vérité déjà acquise.²⁹ »

Ainsi, pour comprendre *L'Âme et le Corps*, faut-il mener une double démarche encore. Il faut d'abord, pour ainsi dire par cercles concentriques, suivre dans les ouvrages qui le précédent le traitement du problème qui est le sien, à savoir

26. *Œuvres*, p. 1347, nous soulignons.

27. *Œuvres*, p. 1348.

28. *Œuvres*, p. 1347.

29. *Œuvres*, p. 1272. Voir tout ce texte de l'introduction à *La Pensée et le Mouvant* sur « la position des problèmes ».

celui du *dualisme*. Il s'agit donc de montrer comment Bergson, d'œuvre en œuvre, reprend ce problème privilégié, non pas pour en étendre les résultats, mais pour en corriger continuellement la formulation. Il nous faut donc, en un premier temps, présenter les étapes successives de la méditation que mène Bergson sur le dualisme, c'est-à-dire dégager son double mouvement d'*élargissement*, d'application en application, d'enjeu en enjeu, mais aussi de *resserrement* autour d'une seule et même difficulté.

L'Âme et le Corps pourra alors nous apparaître à la fois comme une synthèse, qui rassemble les enjeux des méditations qui la précèdent, et comme une reprise qui les renouvelle entièrement, pour leur faire approcher de plus près leur foyer commun. Une lecture de détail nous montrera comment ce texte peut nous apporter, sur les rapports entre « l'âme et le corps », un enseignement qui vaut pour lui-même, aujourd'hui encore.

LE DUALISME, FONDEMENT DE LA LIBERTÉ

La première application que reçoit le dualisme de Bergson, et que permet l'intuition comme méthode, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, porte sur la question de la liberté. Loin que ce choix relève seulement de l'arbitraire de l'auteur, ou encore, comme pouvait le noter Albert Thibaudet dans *Le Bergsonisme*³⁰, de la mode universitaire de l'époque, il est tellement significatif de la réflexion de Bergson, que *L'Âme et le Corps*, nous le verrons, commencera, elle aussi, précisément par là. Le chemin qui mène Bergson à la liberté, dans son premier livre, peut donc nous livrer non seulement le premier enjeu de l'intuition de la durée, mais aussi une première approche de son mouvement général, que les ouvrages suivants auront à charge d'approfondir et de corriger. De plus, il est important de noter d'emblée qu'une réflexion sur « l'âme et le corps » n'a rien, pour

30. Thibaudet relève en effet, dans son livre classique sur Bergson (et approuvé par Bergson de son vivant), que les thèses de philosophie suivent souvent en France un mouvement graduel d'une théorie de l'esprit à une théorie de la liberté ; ce sera encore le cas des thèses de Sartre et Merleau-Ponty plus tard ; cf. *Le Bergsonisme*, 1924, NRF.

31. C'est une préoccupation constante de sa part ; cf. par exemple : « Gardons-nous de voir un simple jeu dans une spéculation sur les rapports du possible et du réel. Ce peut être une préparation à bien vivre » (*Oeuvres*, p. 1345), ou, dans *l'Intuition philosophique* : « Si cette connaissance [intuitive] se généralise, ce n'est pas seulement la spéculation qui en profitera. La vie de tous les jours pourra en être réchauffée et illuminée » (*Oeuvres*, p. 1364).

Bergson, de gratuit³¹, ou de simplement « théorique », mais qu'elle touche toujours à notre pratique et à notre action.

Plus profondément, nous allons voir que le mouvement de cette première réflexion est exemplaire, en ce qu'il mène Bergson de l'affirmation d'un dualisme ou d'une dualité radicale, à la saisie de l'unité de ces mêmes termes dans la pratique. Autrement dit, Bergson ne sépare ou ne distingue peut-être les deux termes de son « dualisme » que pour mieux pouvoir les *unir*. Le mouvement de la réflexion de Bergson sur le dualisme, c'est-à-dire le mouvement même d'intuition poursuivi d'œuvre en œuvre et que *L'Âme et le Corps* aurait pour tâche de résumer, serait donc ce double mouvement, d'affirmation d'une dualité et de visée d'unité. Il reste à le vérifier plus en détail.

La surprise qui ouvre l'œuvre de Bergson l'amène d'abord, dans son premier livre, à une distinction qui paraît radicale. En s'apercevant que la science, avec ses instruments de calcul et de prévision, peut atteindre certains phénomènes et non pas d'autres, c'est-à-dire ceux de la conscience, Bergson trace délibérément une ligne de partage entre deux « régions »³², entre deux parties de la réalité. Si la science peut légitimement s'occuper des objets extérieurs, mais déforme nécessairement les données intérieures, c'est parce qu'il y a entre eux une différence de nature, et non pas seulement de forme. Bergson refuse toute symétrie entre l'intérieur et l'extérieur, et entre le temps et l'espace. Mentionnons seulement les trois principales différences qu'il est conduit à faire entre ces deux ordres de phénomènes, et qui vont permettre de définir la durée, c'est-à-dire la vie intérieure. La première repose sur la notion de *continuité* : alors que les objets nous apparaissent dans l'espace de manière discontinue, comme distincts les uns des autres, notre vie intérieure se présente, selon Bergson, comme un mouvement continu. Mais dès lors, et c'est la seconde différence, la durée est par essence *indivisible* : contrairement aux parties d'espace, que l'on peut toujours diviser en parties plus petites, on ne peut décomposer la durée en éléments, en « états », sans la trahir. Pour Bergson, isoler dans la vie consciente un état psychologique, un plaisir, une douleur, est une abstraction illégitime :

32. Cf. par exemple *Oeuvres*, p. 5.

le propre de la durée, c'est d'être une totalité³³. Si plaisir il y a, par exemple, elle en sera tout entière imprégnée pendant un « moment » indivisible. Mais justement, et c'est là la dernière différence, cette continuité indivisible est aussi constamment *changeante*, elle ne reste jamais identique à elle-même, le plaisir y devient douleur et la douleur plaisir, sans que je puisse mesurer ou calculer les étapes de cette transformation : contrairement aux parties d'espace, que Bergson décrit comme identiques en nature les unes aux autres, sans changement véritable, ou « homogènes », la durée se définit comme différence continue, comme « hétérogénéité pure³⁴ ». Ainsi se définit une opposition radicale : « En dehors de nous, extériorité réciproque sans succession : au-dedans, succession sans extériorité réciproque.³⁵ »

La découverte de la durée et la critique de la science amènent donc Bergson à distinguer radicalement la vie psychologique du monde physique, la conscience de la nature. Plus encore, elles le conduisent à distinguer, *en nous*, « deux aspects de la vie consciente³⁶ » elle-même. En effet, « notre existence se déroule dans l'espace plutôt que dans le temps³⁷ ». Autrement dit, nous n'avons accès que rarement et difficilement à notre propre durée, nous la confondons nous-mêmes, le plus souvent, avec l'espace. À cela nous poussent trois facteurs essentiels, selon Bergson : en dehors de l'espace et de la mesure auxquels nous recourons spontanément, le langage et la vie sociale nous obligent eux aussi à décomposer la durée, nous masquent notre propre réalité. « Il y aurait donc enfin deux moi différents, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale, et pour ainsi dire sociale.³⁸ » La responsabilité du langage, dans cette projection, est essentielle : parler nous force à découper des états dans notre durée, et rend nécessairement « commune », sociale, une réalité par essence

33. Voir sur ce point, et pour approfondir ce commentaire trop bref, le premier chapitre du *Bergson* de Jankélévitch, « Totalités Organiques », PUF.

34. *Œuvres*, p. 70.

35. *Œuvres*, p. 149.

36. *Œuvres*, p. 85.

37. *Œuvres*, p. 151.

38. *Œuvres*, p. 151.

singulière³⁹. Ainsi, nous sommes des êtres doubles, menant constamment une sorte de « double vie », extérieurs et intérieurs à nous-mêmes. Il serait alors facile de déduire de ce premier résultat une distinction radicale entre « l'âme et le corps ». Pourtant, non seulement cette distinction n'est pas aussi radicale qu'elle le paraît, mais elle débouche, avec la liberté, sur une unité plus profonde, laissant précisément ouverte la question des rapports entre « l'âme et le corps », que reprendra *Matière et Mémoire*.

Le dualisme de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, tout d'abord, consiste moins en un résultat définitivement acquis, qu'en une méthode de travail à remettre sans cesse à l'épreuve. Ainsi, Bergson répond-il au « reproche [...] de dédoubler la personne [...]. C'est le même moi qui aperçoit des états distincts, et qui fixant davantage son attention, verra ces états se fondre entre eux comme des aiguilles de neige au contact prolongé de la main⁴⁰ ». Autrement dit, ce qu'il s'agit d'opposer, ce sont moins des réalités en nous, que des *points de vue* sur nous. Ce n'est pas tant la conscience qui est double, que la psychologie, qui peut l'envisager de deux façons, « superficielle⁴¹ » et extérieure, ou plus profonde. Le but de la distinction bergsonienne est d'abord de méthode : il s'agit avant tout de dissiper des confusions. Tout « le bergsonisme » peut être compris, comme s'y est essayé Gilles Deleuze, comme un effort pour défaire les « pseudo- » et les « faux problèmes⁴² ». La distinction des points de vue permet de dissocier les aspects incompatibles d'une notion qui paraît d'abord unique : ainsi le « temps » ou le « moi ».

39. Cette critique du langage ouvre et ferme le premier livre de Bergson, dont voici les premières phrases : « Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace. En d'autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité, qu'entre les objets matériels » (*Œuvres*, p. 3). Il faut garder ce point en mémoire, pour mesurer, en lisant *L'Âme et le Corps*, le chemin qu'a dû accomplir Bergson pour parvenir à la philosophie si différente du langage qui s'y exprime. Cf. sur ce point le livre de M. Pariente : *Le Langage et l'individuel*, chap. 1 (« Hésitations bergsonniennes »), Éd. A. Colin.

40. *Œuvres*, p. 92.

41. *Ibid.*

42. Voir : Gilles Deleuze : *Le Bergsonisme*, chap. 1, PUF.

Ces notions ne sont pas unes, mais doubles, et seule la prise en compte de leur dualité interne permet de résoudre les problèmes qu'elles posent.

Ainsi de la question de la liberté. Quel est en effet le problème de la liberté ? Pour qu'un acte soit libre, il faut qu'il ne soit pas nécessaire, c'est-à-dire qu'on ne puisse le déterminer avec certitude à partir de ce qui le précède, qu'il n'en découle pas comme un effet de sa cause. On appelle *déterminisme* la thèse selon laquelle tous nos actes seraient ainsi déterminés nécessairement par des causes antécédentes assignables, et donc prévisibles en droit, si l'on avait de ces causes une connaissance parfaite. Bergson en examine et en réfute deux versions dans le troisième chapitre de *l'Essai...*, avec des arguments que nous retrouverons plus loin dans *L'Âme et le Corps*. Il s'agit en effet du déterminisme « physique » selon lequel les états et les actes du sujet psychologique s'expliquent par des causes matérielles, telles que les mouvements des molécules dans le cerveau ; et du déterminisme « psychologique », selon lequel les états de la conscience se déterminent nécessairement les uns les autres, tel désir, par exemple, expliquant telle action. Or, la distinction de l'espace et de la durée suffit à réfuter de telles thèses : étant en elle-même un perpétuel changement, notre vie intérieure est aussi *imprévisible* par principe, et ne se laisse réduire à aucune nécessité : la durée constitue « le développement continu d'une personne libre⁴³ ».

Mais si le dualisme, employé comme méthode, permet de penser la liberté, en dissipant des unités superficielles, c'est en révélant une unité plus profonde, celle de la personne elle-même. Dans l'acte libre, celle-ci se découvre tout entière, surmonte justement une distinction artificielle, et ne fait plus qu'une avec elle-même : « Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste.⁴⁴ » Nous reviendrons plus loin sur cette comparaison, sans cesse retravaillée, et que l'on retrouvera au cœur de *L'Âme et le Corps* ;

43. *Œuvres*, p. 149.

44. *Œuvres*, p. 113.

il importe seulement de noter ici comment l'acte libre surmonte la distinction entre l'extérieur et l'intérieur et lui donne tout son sens à la fois. Fondé sur notre durée, il la manifeste dans l'espace et la société. C'est donc bien sur une *union* que débouche la séparation des termes du dualisme. Il reviendra aux œuvres suivantes de Bergson d'approfondir ce mouvement, et de préciser ce qu'il peut encore avoir ici d'ambigu.

LE RÔLE DU CORPS DANS LA VIE DE L'ESPRIT

« Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste.⁴⁵ » Ainsi Bergson présente-t-il, dans un avant-propos rétrospectif, l'objet de son deuxième ouvrage, *Matière et Mémoire*. L'importance de ce livre vient de ce qu'il traite directement des rapports entre l'âme et le corps, de leur distinction, à partir de données empiriques, expérimentales, concernant le fonctionnement de la mémoire humaine. *L'Âme et le Corps* ne fera rien d'autre. Mais, cette première phrase nous l'indique, *Matière et Mémoire* paraît reprendre le mouvement esquissé dans le livre qui le précède. Comme dans *L'Essai...*, il ne s'agit pour Bergson d'affirmer une dualité, de se dire « dualiste », que pour mieux comprendre les « rapports » qui lient les termes ainsi séparés dans l'expérience qu'en fait chacun de nous. En portant explicitement, cette fois, sur les relations de l'âme et du corps, ou de l'esprit et de la matière, Bergson précise considérablement le mouvement initial de son intuition, même s'il doit subir encore des corrections importantes avant d'atteindre la formulation qu'il recevra dans *L'Âme et le Corps*.

Déjà, en réfutant le « déterminisme physique », Bergson refusait d'expliquer les états de conscience par ceux du cerveau : « On ne démontrera jamais que le fait psychologique soit déterminé nécessairement par le mouvement molé-

45. « Avant-Propos de la Septième Edition » de *Matière et Mémoire*, (*Oeuvres*), p. 161. Ce texte date de 1911 ; il est donc étroitement contemporain de *L'Âme et le Corps* et de *L'Intuition philosophique*.

culaire. Car dans un mouvement on trouvera la raison d'un autre mouvement, mais non pas celle d'un état de conscience.⁴⁶ » Il restait cependant à le démontrer entièrement, c'est-à-dire à montrer pourquoi la conscience, présupposée dans le premier livre comme un donné, ne peut être *produite* par le corps, être un effet par exemple, comme le soutiennent les matérialistes contemporains de Bergson, des mouvements du cerveau. C'est cette démonstration, toujours d'actualité⁴⁷, que veut fournir *Matière et Mémoire*. Son principal apport est de chercher à prouver l'*indépendance* de la conscience vis-à-vis du cerveau, mais aussi d'en comprendre les *relations* ; c'est ainsi qu'il est conduit à « un problème métaphysique » : « Rien moins que celui de l'union de l'âme et du corps.⁴⁸ ». L'objet général de ce livre est bien décrit dans son avant-propos originel : il s'agit pour Bergson d'exposer sa « conception du rôle du corps dans la vie de l'esprit⁴⁹ ».

Ce rôle du corps est déterminé, de façon paradoxale, dès le début du livre, par deux faits apparemment contradictoires, que l'on retrouvera dans *L'Âme et le Corps*. D'un côté en effet, le corps commence par apparaître à Bergson, en toutes ses parties, cerveau compris, comme un simple « centre d'action » : il ne fait que recevoir et transmettre des mouvements et, même s'il reçoit les mouvements des objets environnants, et les leur retourne, d'une manière singulière, son action se limite à cela : jamais « *il ne saurait faire naître une représentation*⁵⁰ », si l'on entend par là une copie immatérielle de l'univers matériel. Bergson fait alors à nouveau une distinction radicale. Il distingue en effet deux parties dans ce que nous appelons d'ordinaire notre représentation, c'est-à-dire ce dont nous avons conscience. D'un côté, il y aurait ce qui dépend entièrement de mon corps : c'est ce que Bergson appelle ma *perception*. Cette « perception » n'est pas quelque

46. *Œuvres*, p. 100. Voir tout le passage sur le déterminisme physique, *idem* pp. 95 à 103.

47. Voir pour une version matérialiste moderne, par exemple, le livre célèbre de M. Changeux, *L'Homme neuronal*, Ed. Fayard.

48. *Œuvres*, p. 317.

49. On en trouve le texte, essentiel, dans l'apparat critique des *Œuvres*, pp. 1490-1491.

50. *Œuvres*, p. 172, en italique dans le texte.

chose d'immatériel. Elle n'est pour Bergson, à l'état pur, qu'un rapport physique entre mon corps et les objets environnents. Mon corps, en effet, doit se rapporter à ces objets pour satisfaire ses besoins : il « perçoit » d'eux, par lui-même, ce qui intéresse ses besoins présents. Percevoir, pour lui, c'est pouvoir utiliser. Cette perception a pour caractéristiques d'être à la fois extérieure, générale (elle perçoit des genres tels que « le comestible », « le potable », « le dangereux », « le chaud », etc.), et surtout instantanée. Tout le premier chapitre du livre décrit une « perception pure » qui n'est en effet qu'une abstraction délibérée. Il s'agit pour Bergson de dégager ce qui ne dépend pas du corps dans la représentation. Or, ce qui est indépendant du corps, ce n'est pas toute ma représentation, mais selon lui seulement ce qui n'est pas extérieur, ni général, ce qui surtout n'est pas lié au présent du besoin, ce ne peut être que le *souvenir*. Il y aurait donc dans la mémoire seule quelque chose de radicalement indépendant du corps, l'esprit consisterait d'abord dans le souvenir.

Mais, d'un autre côté, si « je sectionne par la pensée tous les nerfs afférents du système cérébro-spinal⁵¹ », c'est-à-dire si je touche à cette infime partie du corps qu'est mon système nerveux, alors mes représentations, que mon corps ne paraît pas pouvoir produire, *disparaissent* pourtant. Comment rendre compte d'un tel paradoxe ? Il restera à expliquer les rapports que la mémoire entretient avec le corps : « Ayant attribué au corps l'unique fonction de préparer des actions, force nous sera bien de rechercher pourquoi la mémoire paraît solidaire de ce corps, comment des lésions corporelles l'influencent, et dans quel sens elle se modèle sur l'état de la substance cérébrale.⁵² »

C'est ce que feront, en effet, les deux chapitres centraux du livre. Dans le deuxième chapitre, Bergson cherche à montrer que la mémoire est indépendante du cerveau. Pour cela, il distingue d'abord deux sortes de mémoire, au sein de ce que nous désignons habituellement par ce terme. À côté de l'habitude, qui est la mémoire que le corps lui-même peut acquérir par simple répétition mécanique de gestes ou d'exer-

51. *Oeuvres*, p. 173.

52. *Oeuvres*, p. 221.

cices, il y aurait le souvenir proprement dit, image singulière et sans répétition de chaque objet ou événement passé. Ce sont ces souvenirs dont il faut montrer qu'ils ne dépendent pas du cerveau, qu'ils ne s'y conservent aucunement et qu'aucune affection cérébrale ne les détruit. Une minutieuse étude des troubles de la mémoire, et notamment de l'aphasie, c'est-à-dire de la perte du langage, est alors menée par Bergson, qui la reprendra dans *L'Âme et le Corps*. L'apport principal de *Matière et Mémoire* réside en effet dans cette démonstration. Au lieu de simplement critiquer le travail de la science, Bergson essaye cette fois d'y participer, de montrer de l'intérieur du problème scientifique ce que sa méthode propre peut apporter à sa solution, précisant ainsi sa conception de l'intuition.

Bergson formule ensuite, dans le troisième chapitre, sa conception des rapports entre la mémoire et le corps, c'est-à-dire entre le corps et l'esprit tout entier. La conférence sur *L'Âme et le Corps* en reprendra l'essentiel. Le corps ne produit et ne conserve pas les souvenirs, mais il a pour triple fonction, selon Bergson, de *sélectionner* les souvenirs, de les *insérer* dans la réalité où ses mouvements présents prennent place, et de les *utiliser* pour compléter sa perception qui, sans eux, n'est qu'un dessin d'objet général et sans couleur, pour donner au monde perçu son caractère complet et complexe, singulier et vivant. Le corps ne conserve ni ne crée de représentations, mais il les met pour ainsi dire en scène, dans le cadre défini par son action présente, où il leur fait « jouer », comme dit Bergson, le rôle que les circonstances de la vie réclament.

Ce ne sont donc pas seulement les actes libres qui permettent aux termes du dualisme de se rejoindre dans une unité plus profonde. C'est toute notre vie intellectuelle qui est un « travail combiné du corps et de l'esprit⁵³ ». L'exemple privilégié de cette union, à l'œuvre dans toute notre vie, qui définit notre vie, que prend déjà Bergson dans *Matière et Mémoire*, sera repris avec plus de force encore dans *L'Âme*

53. *Oeuvres*, p. 371. Cf. p. 370 : « Placés au confluent de l'esprit et de la matière, désireux avant tout de les voir couler l'un dans l'autre, nous ne devions retenir de la spontanéité de l'intelligence que son point de jonction avec un mécanisme corporel. » Relevons en passant les métaphores liquides.

et le Corps : il s'agit de la compréhension du langage et de la théorie de la signification. Le corps, à lui seul, ne fait que découper les éléments matériels, c'est-à-dire sonores, des phrases entendues, c'est l'intervention de nos souvenirs, notre connaissance de la langue, mais aussi, progressivement « rappelée », toute notre expérience passée, qui leur donnera tout leur sens, qui peut indéfiniment s'approfondir⁵⁴. Ainsi : « En poussant [d'abord] le dualisme à l'extrême, nous paraissions creuser entre le corps et l'esprit un abîme infranchissable. En réalité, nous indiquions le seul moyen possible de les rapprocher et de les unir.⁵⁵ »

■ LA SIGNIFICATION DU DUALISME DE BERGSON

Le dualisme de *Matière et Mémoire* se présente donc comme un mouvement complexe de distinction puis d'union de l'âme et du corps. Bergson ne l'oppose pas seulement au matérialisme, mais aussi à ce qu'il appelle à plusieurs reprises « le dualisme vulgaire » : « Les difficultés du dualisme vulgaire ne viennent pas de ce que les deux termes se distinguent, mais de ce qu'on ne voit pas comment l'un des deux se greffe sur l'autre.⁵⁶ » Par dualisme vulgaire, Bergson entend donc l'affirmation dogmatique de l'opposition de deux substances, matérielle et immatérielle, dans l'homme et dans la nature, affirmation arbitraire et définitive, qui ne laisse plus comprendre l'unité de l'homme, ni celle de la nature, êtres peut-être doubles, mais qui se présentent aussi comme des touts autonomes. Le propre du dualisme qu'il soumet ainsi à une continue refonte, c'est au contraire de tenir les deux bouts du problème.

54. Voir toute la fin du chap. 2, et, dans le chap. 3, le passage dont on peut extraire cette affirmation : « Un mot d'une langue étrangère, prononcé à mon oreille, peut me faire penser à cette langue en général, ou à une voix qui le prononçait autrefois d'une certaine manière. », *Oeuvres*, p. 308.

55. *Oeuvres*, p. 357.

56. *Oeuvres*, p. 356 ; cf. aussi pp. 354 et 357 ; et p. 318 : « Les conflits que le dualisme vulgaire soulève. »

Cependant, après *Matière et Mémoire*, et avant de publier *L'Évolution créatrice*, Bergson rencontre dans plusieurs interventions publiques une autre hypothèse, qui lui paraît être la seule concurrente sérieuse de la sienne propre. Cette hypothèse unique, et qu'il présentera encore ainsi dans *L'Âme et le Corps*⁵⁷, c'est l'hypothèse dite, selon le titre de l'une de ces interventions du « parallélisme psycho-phérique ». Sa réfutation prend peu à peu place parmi les grands refus que rend possible l'intuition bergsonienne. Elle est le préalable indispensable à un approfondissement d'une autre version du dualisme, et surtout elle en livre les enjeux et la signification profonde. Dans son exposé de 1901 sur *Le Parallélisme psycho-phérique*, Bergson écrit ainsi : « Se dégageait à nos yeux la possibilité de déterminer empiriquement, progressivement, ce que j'ai appelé la "signification de la vie", c'est-à-dire le sens véritable de la distinction entre l'âme et le corps, ainsi que la raison pour laquelle ils s'unissent ensemble et collaborent.⁵⁸ » Comme le dira à son tour, en 1904, la deuxième intervention consacrée à cette réfutation, reprise dans *L'Énergie spirituelle* sous le titre *Le Cerveau et la Pensée* : « Précisément parce que les conséquences où elle conduit et les postulats qu'elle recèle couvrent, pour ainsi dire, tout le domaine de la philosophie, il nous a paru que cet examen critique s'imposait, et qu'il pouvait servir de *point de départ* à une théorie de l'esprit considéré dans ses rapports avec le déterminisme de la nature.⁵⁹ »

Nous reviendrons, à travers la lecture de la conférence, sur la réfutation du parallélisme donnée par Bergson. Ce qu'il nous faut souligner, c'est que, loin d'être achevée, la méditation de Bergson sur « l'âme et le corps » commence seulement à prendre son entière signification : elle touche à la question la plus large (« la signification de la vie »), et trace le programme de travail de toute une philosophie, celle même

57. Cf. plus loin, dans le texte de la conférence, p. 65 : « La seule hypothèse précise que la métaphysique des trois derniers siècles nous ait léguée sur ce point est justement celle d'un parallélisme rigoureux entre l'âme et le corps,... » et la suite, que nous commenterons plus loin.

58. *Mélanges*, p. 478.

59. *Œuvres*, p. 974, nous soulignons ; c'est la dernière phrase de la conférence et du recueil.

de Bergson dans son ensemble, que la formule citée plus haut (« une théorie de l'esprit considéré dans ses rapports avec le déterminisme de la nature ») pourrait bien détinir. Mais c'est seulement dans *L'Évolution créatrice*, de 1907, consacrée tout entière au problème de la vie (et dont le troisième chapitre a pour titre « De la signification de la vie »), que Bergson donnera à la reprise de la question cette dimension nouvelle, que l'on retrouvera dans *L'Âme et le Corps*.

Plus qu'ailleurs, en effet, la tension constitutive du bergsonisme, entre sa position du dualisme et sa visée d'unité, prend explicitement dans ce livre une portée centrale, qu'on ne peut ici, encore une fois, que retracer très brièvement. Dès le départ, après avoir repris les résultats de son premier ouvrage, et cherché dans la nature en général la trace de son premier dualisme, Bergson le retrouve dans une distinction très large : celle qui sépare les corps vivants des corps inertes, l'animé de l'inanimé. On ne peut rien comprendre à la nature, à l'univers, si on ne fait pas d'emblée cette distinction : « Commençons, au contraire, par tracer une ligne de démarcation entre l'inerte et le vivant⁶⁰ », et nous verrons, selon Bergson, s'éclairer l'évolution de la vie, ainsi que ses rapports avec la matière. Sans entrer dans le détail, on peut remarquer que Bergson attribue à la vie les caractères mêmes qu'il avait attribués à la durée : qu'il s'agisse d'un corps vivant individuel, d'un organisme, ou du lien qui relie tous les corps vivants entre eux, et que Darwin avait appelé « l'évolution », ils se présentent comme des totalités indivisibles, des changements continus, des avancées imprévisibles. Impossible de les réduire donc à des assemblages extérieurs de parties matérielles. La vie se présente d'abord comme irréductible à la matière.

Le processus de « l'évolution » consiste justement en une opposition constante de la vie, qu'on doit supposer donnée originairement et d'un coup sous la forme d'un élan originel⁶¹,

60. *Oeuvres*, p. 663.

61. *Oeuvres*, p. 569 ; c'est cette forme originelle et hypothétique de la vie que Bergson appelle « l'élan vital » ; elle a un peu le même statut, toutes proportions gardées, que « l'état de nature » dans les philosophies politiques du XVIII^e siècle, c'est-à-dire d'une origine hypothétique dont l'important n'est pas de vérifier une authenticité factuelle, mais de déployer les conséquences théoriques.

et de la matière qui lui sert d'obstacle. Mais cette opposition n'est pas statique et définitive, elle est au contraire dynamique et ouverte. Le deuxième chapitre du livre a précisément pour but de décrire « les directions de l'évolution », c'est-à-dire les chemins que la rencontre de la matière oblige la vie à prendre. La vie évolue par dissociations, par bifurcations, par dédoublements constants, au contact de la matière, qui révèlent progressivement les virtualités diverses qu'elle contenait au départ en elle. Si l'homme, en tant qu'espèce, apparaît comme le terme de ce processus, c'est parce que cette opposition y atteint sa forme la plus achevée, avec l'opposition des deux facultés que sont l'intelligence et l'instinct qui correspondent, dans notre connaissance, aux deux dimensions opposées dans la réalité que sont la matière et la vie.

L'intuition ne sera rien d'autre que le développement méthodique de cet instinct biologique. Replacée dans l'évolution de la vie, comme propriété biologique de l'être humain, elle ne cessera pas pour autant de pouvoir devenir une méthode, celle même que Bergson préconise ; mais le philosophe aura alors à charge de retrouver en lui les traits qu'il a hérités de l'évolution générale de la vie, et qui s'opposent point par point à ceux de l'intelligence⁶². Ainsi le dualisme reste-t-il le principe même de la méthode suivie par Bergson, tout en se modulant désormais le long d'une évolution dynamique.

Mais il semble se résorber en grande partie dans le troisième chapitre : « En renonçant à l'unité factice que l'entendement impose du dehors à la nature, nous en retrouverons peut-être l'unité vraie, intérieure et vivante.⁶³ » Nous n'insisterons pas tant ici sur cette unité profonde qui unit la vie et la matière, l'intelligence et l'intuition, et les engendre ensemble, que sur la façon dont Bergson y parvient dans ce chapitre. Nous la retrouverons en effet au cœur de la conférence sur *L'Âme et le Corps* : c'est en reprenant la démarche tentée d'abord ici que cette conférence approche peut-être au plus près l'unité même de la méditation de Bergson sur le dualisme.

62. On trouve les différents traits de cette opposition énumérés à la fin du chap. 2, *Oeuvres*, pp. 609-622.

63. *Oeuvres*, p. 664. Comparer cette « unité factice » et le « dualisme vulgaire » évoqué plus haut.

En effet, pour retrouver l'unité de la vie et de la matière, de l'intuition et de l'intelligence, Bergson ne se livre pas à des spéculations générales ou à des synthèses extérieures. Il nous invite, au contraire, parce que cette unité est aussi « en nous », à rentrer *en nous-mêmes* pour en trouver un exemple privilégié, applicable ensuite à la réalité en général. La distinction entre la matière et la vie, entre le corps et l'esprit, n'apparaîtra donc plus à Bergson que comme une distinction entre deux processus *psychologiques*, deux formes de notre activité psychologique. La rencontre de cette dualité *en nous* prendra valeur de modèle pour penser le dualisme dans la réalité en général. Si l'homme est le terme d'une évolution, il peut aussi découvrir en lui le *principe* de cette évolution.

Or, le principe de la dualité de l'instinct et de l'intelligence que l'homme rencontre en lui-même apparaît précisément à travers l'effort fait pour la dépasser. Cet effort de retour en soi-même, *d'intériorisation*, s'oppose en effet au simple usage de l'intelligence dans le monde où elle s'*extériorise*. Autrement dit, nous ne serions pas doubles, constitués d'une intériorité et d'une extériorité, mais nous agirions par intériorisation ou par extériorisation : ces deux *mouvements* inverses résument finalement le dualisme de Bergson.

Où en trouver cependant l'expérience concrète ? On la rencontre, selon Bergson, dans les expériences inverses de la *création* et de la *fabrication*. La création, dont Bergson donne trois exemples (l'acte libre, l'œuvre d'art et le mouvement spontané⁶⁴), consiste en effet à ajouter quelque chose de nouveau à un donné extérieur préalable, la nouveauté ne pouvant s'expliquer par un simple réarrangement de ce donné. Alors que la fabrication se contente précisément de réordonner des éléments préexistants, la création véritable est inconcevable par ce qui la précède : elle suppose « un acte simple de l'esprit »⁶⁵, c'est-à-dire cette intériorisation première, cette concentration initiale.

À travers nos expériences de création, aussi limitées soient-elles, se retrouverait donc le principe de toute la dualité du réel, principe lui-même *unique* dont cette expérience de la

64. *Œuvres*, pp. 664-666.

65. *Œuvres*, p. 698.

création livre les deux directions complémentaires. Ainsi cette expérience privilégiée, tout en s'opposant par son effort d'intériorisation à un mouvement de direction opposée rassemble ces deux mouvements dans la saisie de leur *unité* originelle : l'élan créateur. Ce n'est pas un hasard si Bergson, reprenant et combinant les métaphores de ses précédents ouvrages, compare l'évolution de la vie à l'écriture d'un poème par un artiste : la création verbale est tous les jours, selon lui, notre équivalent intime de la création du monde.

LE MOUVEMENT DE LA CONFÉRENCE

Si nous avons ainsi essayé de retracer les étapes de la méditation de Bergson sur le dualisme, c'est seulement pour permettre d'introduire à la lecture de *L'Âme et le Corps*, qui en est l'aboutissement, et sans avoir la prétention de rendre compte des ouvrages rencontrés, dans toute leur richesse. Du mouvement qui l'a précédée, la conférence que nous allons lire va retenir trois enjeux principaux. Rassemblant, condensant la réflexion de Bergson, ce texte retrouve en effet successivement les questions décisives de la *liberté*, de l'*indépendance* de l'âme, mais surtout de son *insertion* dans le corps, enfin l'*expérience intérieure* de la *création*. Mais *L'Âme et le Corps* donne au dualisme de Bergson une dimension nouvelle, qui le rapproche plus encore, dans la concision de son expression (le texte ne comporte qu'une vingtaine de pages), de l'*intuition* dont il se réclame, qui fait tout son intérêt pour nous, et lui donne toute son actualité.

Un premier aperçu du *mouvement* de la conférence nous indiquera peut-être où il faut en chercher la nouveauté et l'unité.

Tout d'abord, comme dans beaucoup de ses livres, Bergson sépare par un espace blanc les grandes parties du texte. Elles sont ici au nombre de quatre. Dans la première partie (jusqu'à « ... construction métaphysique », p. 67)*, Bergson expose en quelque sorte les données disponibles du problème, celles que lui proposent successivement « l'*expérience immédiate et naïve du sens commun* », « la

* Les références de pages dans cette partie renvoient au texte de *L'Âme et le Corps* reproduit p. 58 sqq.

science », et l'histoire de la « métaphysique ». Bergson y retrouve d'emblée la question de la liberté. Dans la deuxième partie, ayant constaté « l'insuffisance des doctrines » existantes, Bergson propose sa propre « conclusion » (jusqu'à « ... insertion de l'esprit dans la réalité », p. 73) : cette « hypothèse suggérée par les faits » reprend alors les thèmes de l'insertion et de la création, les mêlant l'un à l'autre. Dans la troisième partie (jusqu'à « ... activité mentale », p. 79), Bergson, après avoir formulé l'hypothèse, esquisse sa vérification : celle-ci est fondée sur la mémoire. Enfin, une dernière partie, très courte, aborde la question de « la survivance » de l'âme : l'âme survit-elle au corps ? (p. 80). C'est pourtant cette dernière partie qui renouvelle l'enjeu de la réflexion : à peine évoquée dans les livres précédents, la question de l'immortalité n'avait pas encore été traitée par Bergson.

Mais, pour aborder et tenter de poser correctement cette question « d'un intérêt vital », il ne suffisait pas à Bergson de procéder d'une manière qui pourrait paraître extérieure, selon la présentation qu'on vient d'en faire. En fait, au-delà des subdivisions typographiques du texte, une étude plus attentive dégage *trois temps* essentiels au sein de son mouvement d'ensemble. Apparemment disproportionnés en étendue, ils ont pourtant chacun une portée comparable. La démarche de Bergson est en effet la suivante : dans la première partie, il ne fait pas que relever les données reçues du dehors, il indique déjà la *méthode* même que doit suivre le philosophe : il s'agit d'aller d'une « intuition vague » à une « solution de plus en plus approchée du problème » (p. 64) ; nous y reviendrons. On doit ensuite réunir les deux parties centrales dégagées plus haut : Bergson ne fait pas que formuler et vérifier son hypothèse dans des termes déjà connus, il appuie ces deux démarches sur une analyse des rapports qui lient, non pas directement l'âme et le corps, mais la pensée et le *langage*. C'est alors seulement qu'il peut discuter de l'*immortalité* de l'âme. C'est alors aussi que son dualisme prend toute sa portée, puisqu'il doit permettre de comprendre non seulement, comme dans les livres précédents, comment l'âme et le corps séparés en droit s'unissent en fait dans la vie ; mais aussi comment ils peuvent se séparer au moment de la mort.

C'est donc dans chacune des trois parties du texte qu'une

réflexion nouvelle s'organise. Au-delà même de cette division, ce qu'il faudra enfin faire ressortir, c'est justement la continuité de la conférence, son *unité* d'intention, et sans doute d'intuition. Autant peut-être qu'à ses *arguments*, nous verrons qu'elle tient au *style* de Bergson.

■ « L'ÂME ET LE CORPS » : UN PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

Les données du problème et l'attitude de la science

Un trait de style frappe d'abord celui qui entame la lecture de *L'Âme et le Corps*, et marquera le texte jusqu'à ses derniers mots. Toute la conférence garde en effet, malgré sa minutieuse réécriture, un caractère *oral*, c'est-à-dire adressé. Ainsi, le lecteur d'aujourd'hui comme l'auditeur de 1912, s'il est surpris par « le titre de cette conférence⁶⁶ », par l'écart entre l'ambition qu'il implique (« "L'âme et le corps", c'est-à-dire la matière et l'esprit, c'est-à-dire tout ce qui existe »), et les moyens que l'auteur se donne pour la satisfaire (une vingtaine de pages, une heure sans doute de parole⁶⁷), peut entendre la voix de Bergson, qui répond à son inquiétude : « Rassurez-vous. » D'emblée, en effet, Bergson va préciser comment il interprète le titre, c'est-à-dire comment il comprend l'objet, de cette conférence. Il ne s'agit pas de parler de « l'âme » d'abord, du « corps » ensuite, « d'approfondir » tour à tour leur « nature » (p. 58). Il ne s'agit pas d'examiner un à un, pour les opposer radicalement ensuite, les termes du dualisme, mais au contraire, et cela ne nous surprend plus⁶⁸,

66. Cf. p. 58 : ce sont les premiers mots de la conférence elle-même.

67. Cf. p. 79 : « Vous pensez bien que je ne vais pas trancher au pied levé, pendant la demi-minute qui me reste, le plus grave des problèmes que puisse se poser l'humanité » (nous soulignons). Le rythme oratoire de l'élocution et de l'éloquence de Bergson nous a été conservé par quelques enregistrements, et décrit par des témoignages (tel celui de Péguy).

68. Cf. toute la deuxième partie, p. 18.

d'envisager seulement « ce qui les unit et ce qui les sépare » (p. 58), ce que Bergson appellera en le soulignant plus loin leur « relation » (p. 64). Bref, il s'agit de comprendre, dans le titre, le sens qu'il faut donner à la simple conjonction « et ». Tel est donc le but de cette conférence : « distinguer deux choses l'une de l'autre, et en déterminer jusqu'à un certain point les rapports ». Mais c'est un rapport si particulier qu'il s'agit d'établir, qu'il faut d'abord en vérifier la simple *existence* : jusqu'à quel point la relation entre l'âme et le corps est-elle un « fait d'expérience » (p. 58) ? C'est ce que doit établir Bergson, avant d'en décrire le fonctionnement et d'en chercher le sens.

Bergson rencontre alors non pas une mais *deux* « expériences », qui « disent » chacune quelque chose sur « l'âme et le corps ». Il les écoute et les examine successivement, pour avoir ainsi en main toutes les « données » du problème.

« D'abord, que dit sur ce point l'expérience immédiate et naïve du sens commun ? » Le premier témoin que Bergson, tel un juge d'instruction⁶⁹, invite à parler, n'est autre que « chacun de nous ». C'est que ce témoin a pour lui une valeur particulière : son expérience est « immédiate », c'est-à-dire directe, vécue, et « naïve », sans préjugés théoriques, elle est enfin « commune » et presque universelle. Or, nous rencontrons tous spontanément une relation entre notre corps et « quelque chose » d'autre que lui. Ce « quelque chose » (au début du deuxième paragraphe), nous l'appelons « "le moi", "l'âme", l'esprit » (à la fin du paragraphe) parce que notre expérience nous en livre trois caractères décisifs. Ces trois traits, qui rythment ou articulent le deuxième paragraphe de cette conférence, ne sont autres que la *liberté*, l'*indépendance par rapport au corps*, et la *faculté de création*, rencontrés ainsi d'emblée par Bergson en un mouvement extrêmement rapide et subtil. Tous, nous avons d'abord l'expérience de mouvements « volontaires⁷⁰ », c'est-à-dire qui ne nous

69. Bergson lui-même, dans un autre texte du même recueil, emploie cette comparaison avec le juge d'instruction, pour décrire la méthode de certains discours sur l'esprit, in « Fantômes de vivants », *Œuvres*, p. 864 ; elle correspond bien ici à « l'audition » qu'il fait des témoignages de l'expérience.

70. Les guillemets sont dans le texte.

paraissent pas déterminés par une cause matérielle. Mais le fait « que nous nous sentions libres » (p. 62) nous amène tous à supposer en nous, pour l'expliquer, une « force consciente », indépendante du corps dans le temps et dans l'espace. Enfin, puisque cette force produit des actes libres, c'est-à-dire « quelque chose de nouveau dans le monde », elle doit se définir par la création : elle « accomplit, par une espèce de miracle, cette création de soi qui par soi qui a tout l'air d'être l'objet même de la vie humaine » (p. 59).

Aussi, le sens commun conclut-il à l'existence d'une relation entre le corps et l'âme en retrouvant et en rassemblant dans une même description très vive les traits mêmes qu'un long travail avait permis à Bergson de découvrir dans ses œuvres précédentes⁷¹. Retenons la définition de l'esprit, par la création, à laquelle on arriverait ainsi : « L'esprit [est] précisément une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a » (p. 59). Aussi importante soit-elle, cette définition n'a pourtant que le statut d'une hypothèse, d'une « apparerice », et il reste à la mettre à l'épreuve.

Un deuxième témoin dépose en effet : « Regardez de plus près. Et écoutez parler la science. » (p. 60) Le discours de la science va s'appuyer sur trois sortes de faits, pour arriver à un résultat différent, à une thèse matérialiste. Elle décrit d'abord non plus une expérience immédiate, mais une expérience provoquée, une *expérimentation* : « Votre conscience s'évanouit si vous respirez du chloroforme » (p. 60) ; elle s'appuie ensuite, d'une manière caractéristique (que Bergson reprendra lui-même pour vérifier sa propre thèse), sur des faits *pathologiques*, sur les causes chimiques de la maladie mentale⁷². Enfin, la science s'appuie sur la toute récente théorie dite de la *localisation cérébrale* c'est-à-dire de la désignation de « circonvolutions précises du cerveau » comme siège de « certaines fonctions déterminées de l'esprit » (p. 60), comme le dit avec rigueur Bergson ici. Déjà, c'est « la mémoire » qui est au cœur de la controverse : le

71. Cf. la deuxième partie, *supra*.

72. Toute la biologie contemporaine de Bergson se sert de cette méthode, théorisée par Ribot en psychologie dans son livre sur *La Psychologie anglaise contemporaine*, Éd. Alcan.

chirurgien Broca avait pu « localiser en partie » la faculté du langage, c'est-à-dire « les souvenirs des mouvements d'articulation de la parole⁷³ ». Pour rendre compte des faits qui lui paraissent contradictoires, la science décrit alors la conscience comme une « illusion d'optique intérieure » (p. 61). Elle passe en effet d'une hypothèse partiellement démontrée à l'hypothèse d'une détermination totale par une généralisation illégitime ; et l'on suppose que si l'on savait *tout* du cerveau, on saurait *tout* de la conscience : « Si nous pouvions, à travers le crâne, voir ce qui se passe dans le cerveau qui travaille [...] et si, d'autre part, nous possédions la table de correspondance entre le cérébral et le mental [...] nous saurions aussi bien que la prétendue "âme" tout ce qu'elle pense, sent et veut... » (p. 61) (le paragraphe, notons-le, se termine au conditionnel après avoir débuté au présent). Ainsi se dégagent trois enjeux critiques inverses des précédents : la conscience ne serait pas créatrice, mais créée, *produite* ; elle le serait par et dans le *cerveau* ; connaître parfaitement celui-ci suffirait à déterminer celle-là, à prévoir tout ce qu'elle va faire, elle ne serait donc pas *libre*.

Ainsi nous trouvons-nous placés devant la confrontation de deux témoins, de deux discours se réclamant à des titres divers de l'expérience pour aboutir à des thèses complètement opposées. Faut-il choisir, trancher entre elles ? Avant de le faire, Bergson se livre à d'importantes considérations de méthode. Elles l'amèneront, entre le sens commun et la science, à confier le problème à la seule discipline dont il relève, selon lui, peut-être parce qu'il l'avait définie autrefois comme « l'expérience intégrale⁷⁴ » : la philosophie.

73. Nous aurons à revenir sur ce point p. 50 ; Bergson ne fait ici que situer les enjeux ; outre *Matière et Mémoire*, on peut se reporter ici aux textes des savants du temps, et de Broca lui-même, publiés par Hecaen et Lanteri-Laura in *Naissance de la neuropsychologie du langage*, chez Flammarion. Le livre de Rosenfield, *L'Invention de la Mémoire*, Eshel, 1989, est une synthèse extrêmement claire des débats du temps. Il publie le mémoire du père de Marcel Proust sur l'aphasie. Voir aussi sur cette question le mémoire de Freud : *Contribution à la question des aphasies*, PUF.

74. « La métaphysique n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir l'*expérience intégrale*. » *Introduction à la Métaphysique*, Œuvres, p. 1432.

Quelle méthode le philosophe doit-il adopter ?

Le débat qui s'est esquissé le montre bien : une réflexion de méthode s'impose. Quel sens et quelle portée faut-il accorder à « l'expérience » dont se réclament les deux discours en présence ? Comment se peut-il que des expériences (celle que pratique la science et celle que fait la conscience) se contredisent ?

Une même définition de l'expérience doit valoir pour tous les témoignages en présence. Bergson la formule ainsi : « Tout ce qui s'offre directement aux sens ou à la conscience, tout ce qui est objet d'expérience, soit extérieure soit interne, doit être tenu pour réel tant qu'on n'a pas démontré que c'est une simple apparence.⁷⁵ » L'expérience, qu'elle soit extérieure ou intérieure, c'est la présence de l'*objet* dans l'observation, ou l'impression d'un *sujet*. Dès lors, une hypothèse conditionnelle ne remplace pas une expérience présente. C'est parce que les hypothèses deviennent sans le dire des présupposés que les expériences paraissent se contredire. Un savant qui procède « *comme si* la pensée n'était qu'une fonction du cerveau » (p. 65), comme le dira Bergson un peu plus loin, ne le prouve pas. Pour cela, il faudrait qu'il le fasse effectivement voir, et qu'il rende compte aussi des impressions de la conscience⁷⁶. En plus de cette critique, Bergson en suggère en passant une autre, tirée de ses précédents livres, pour montrer que les savants n'ont pas appli-

75. Cf. plus loin, p. 62. On trouve des définitions comparables dans *Matière et Mémoire*, *Œuvres*, p. 288, et surtout *La Pensée et le Mouvant*, p. 1292 : « Une existence ne peut être donnée que dans une expérience. Cette expérience s'appellera vision ou contact, perception extérieure en général, s'il s'agit d'un objet matériel ; elle prendra le nom d'intuition quand elle portera sur l'esprit. »

76. En parlant d'« illusion d'optique » du savant (p. 61), Bergson nous invite à une comparaison avec les « illusions d'optique » classiques. Elles reposent sur une différence de point de vue ; c'est justement parce que la terre tourne, et nous avec, que nous ne pouvons pas le voir. Un cosmonaute le voit effectivement. Le savant voudrait pareillement changer de poste d'observation, quitter sa conscience et aller « dans » le cerveau. La différence, selon Bergson, c'est qu'à l'intérieur, le point de vue de la conscience ne peut pas se quitter, cf. sur ce point *Durée et simultanéité*, de 1922.

qué leurs lois à l'expérience intérieure, et ne peuvent pas le faire⁷⁷. Il ne s'agit donc pas pour Bergson de refuser l'expérience scientifique, mais de n'accepter qu'elle, et de ne pas tenir compte des hypothèses autrement que pour ce qu'elles sont, des probabilités conditionnelles à évaluer sur les faits. Mais, inversement, il ne s'agit pas de s'en tenir à notre « impression immédiate », selon laquelle « nous nous sentons libre » (p. 62), il s'agit de la soumettre elle aussi à la même épreuve. Il faut donc mettre les deux expériences *sur le même plan* pour que des hypothèses concurrentes puissent s'y affronter.

Bergson peut maintenant s'adresser à l'expérience, et la faire parler d'une seule voix : « Que nous dit en effet l'expérience ? » Elle concilie deux faits incontestables : à savoir que nous sommes conscients, et que notre corps peut dans certains cas affecter notre conscience⁷⁸. L'expérience le dit dans des formules très simples : « La vie de la conscience est liée à la vie du corps, [il] y a solidarité entre elles, rien de plus » (p. 63). Pour en savoir plus, ce qui est bien sûr nécessaire, il faut recourir à des hypothèses, en effet, et le problème initial se trouve ainsi reposé : « Tout ce que l'observation, l'expérience, et par conséquent la science nous permettent d'affirmer, c'est l'existence d'une certaine *relation* entre le cerveau et la conscience » (pp. 63-64).

« Quelle est cette relation ? » Le décrochement en forme de question qui ouvre le paragraphe suivant signale un tournant de la conférence. De fait, c'est dans ce bref passage qu'apparaît pour la première fois la philosophie. Bergson la définit ici par sa « tâche » : « À la philosophie incombe la tâche d'étudier la vie de l'âme dans toutes ses manifestations. » (p. 64) Mais définir une tâche générale, fût-elle intégrale, ne peut suffire. Si l'on peut en appeler à la philosophie, c'est que la méthode dont elle use, pour remplir sa tâche,

77. Il s'agit des pp. 62-63, sur la « loi de conservation de l'énergie ». Comme dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (chap. 3, pp. 95-103, cf. notre deuxième partie, p. 18), Bergson refuse de l'appliquer à l'intériorité ; comme dans *L'Évolution créatrice* (chap. 2, pp. 597-603), en revanche, il l'applique à la vie.

78. Le point de départ est donc le même que dans *Matière et Mémoire*, cf. plus haut, pp. 24-25.

peut répondre au problème rencontré, et compléter ce que nous dit l'expérience.

Le propre du philosophe consisterait ici, selon Bergson (nous reviendrons en effet sur le conditionnel dont il se sert pour décrire cette méthode), à observer sur lui-même, avant de l'observer dans le monde, la relation qui existe entre l'âme et le corps. Comme dans *L'Évolution créatrice*, où il s'agissait de chercher l'unité de la vie et de la matière⁷⁹, Bergson trouve ici en lui-même le double mouvement d'intériorisation et d'extériorisation qui serait celui de « l'insertion de l'esprit dans la matière » (et chacun de nous peut selon lui l'expérimenter en soi). Mais ce mouvement est ici précisé encore. En effet, trois points sont à relever, qui donnent toute sa portée à ce texte où se rassemble la réflexion de Bergson sur la méthode, de même, d'ailleurs, que dans la conférence déjà citée sur *L'Intuition philosophique*, où l'on retrouve presque mot à mot certaines expressions de ce passage décisif. Tout d'abord, la méthode de Bergson repose sur le principe selon lequel l'expérience intérieure est de même nature que l'expérience en général (et peut nous mener à mieux la connaître). « En sondant sa propre profondeur, [la conscience] pénètre-t-elle plus avant dans l'intérieur de la matière, de la vie, de la réalité en général ? » Bergson répond à cette question dans *L'Intuition philosophique* : « Les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes⁸⁰ ». La méthode est donc *légitime*. Mais, et c'est la deuxième remarque qu'il faut faire, le retour en soi ne donne qu'une hypothèse. Bergson dit ici une « intuition vague », une « lueur » (p. 64). L'intuition, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, comporte des degrés ; comme nous l'avons vu plus haut, elle ne peut être que visée, approchée, jamais atteinte. Elle est donc incertaine ou seulement *probable*. Pour la mettre à l'épreuve, il faut, dit le texte de *L'Intuition philosophique*, qu'elle « puisse se mouler sur la science [...] recouvrir les faits observés au-dehors et les lois par lesquelles la science les relie entre eux », et ici : « nous [diriger] parmi les faits

79. Cf. notre deuxième partie, p. 18. Nous reviendrons sur ce point essentiel.

80. In *La Pensée et le Mouvant, Œuvres*, p. 1361.

innombrables dont la psychologie et la pathologie disposent » (p. 64). La méthode est donc enfin, allant et venant de part et d'autre, de la philosophie à la science, *progressive*. Au mouvement d'intériorisation et d'extériorisation qui serait celui de l'union de l'âme et du corps, correspondent les allées et venues de la méthode entre le retour à soi, et l'appui sur les faits extérieurs. L'intuition est donc bien toujours à reprendre ; l'œuvre procède, comme nous l'avons vu plus haut par correction continue, en « zigzag⁸¹ ».

Ainsi, ce bref paragraphe donnerait-il la clé de la conférence entière du point de vue de la méthode, la situant à sa place dans l'œuvre, étape décisive dans son mouvement « toujours perfectible ». Il le fait aussi du point de vue du style, dont il faut dire un mot avant de poursuivre. Nous avons déjà noté que le balancement, le va-et-vient, de la méthode bergsonienne se traduisait dans le texte par l'alternance, dans la conjugaison des verbes employés, du *conditionnel* qui caractérise les hypothèses formulées de part et d'autre, et le *présent de l'indicatif*, qui signale en revanche ce qui relève de « l'expérience ». Ce mouvement temporel rythme la conférence dans son ensemble, et on le retrouvera à chaque moment important. Ainsi, dès le tout premier paragraphe, ou dans celui que nous venons d'expliquer : seules les premières phrases, qui définissent la philosophie, sont au présent, alors que la description de la méthode est elle-même écrite au conditionnel. Ainsi la méthode de Bergson se révèle-t-elle à un trait de son écriture : celui-ci contribue, au-delà des étapes du raisonnement, à donner au texte son rythme et son unité propres, et à faire de sa lecture un véritable exercice, non seulement d'interprétation, mais d'accompagnement.

« L'âme et le corps » dans l'*histoire de la philosophie*

Avant de formuler une hypothèse et d'en tenter la vérification, Bergson se demande encore pourquoi la philosophie, puisque le problème de « la relation du corps à l'âme [...] est]

81. Cf. p. 41 la citation de *L'Intuition philosophique*. La correspondance entre les deux textes est ici frappante ; voir aussi l'intériorisation et l'extériorisation dans ce dernier, *Oeuvres*, pp. 1360-1362.

un problème de philosophie », n'en a pas plus recherché la solution dans son histoire passée. Il s'agit pour lui de souligner la responsabilité de la philosophie. Si elle a failli à sa tâche, ce n'est pas parce qu'elle ne pouvait pas l'accomplir, mais c'est parce qu'elle n'a pas choisi de le faire. Plus précisément Bergson attribue une grande importance aux choix faits dans l'histoire de ces disciplines par des individus particuliers, tel Platon. Tout le quatrième chapitre de *L'Évolution créatrice* décrivait l'histoire de la philosophie comme une succession de décisions prises librement, en des moments qui sont des tournants, par de telles personnes. Ici, Bergson attribue à Platon, à tort ou à raison⁸², la responsabilité initiale d'avoir négligé la question, ou la méthode pour la résoudre, en « installant » la philosophie au-delà de l'expérience commune. De tels choix expliqueraient pourquoi les savants ont dépassé d'eux-mêmes l'interprétation des faits pour proposer des théories, et pourquoi la philosophie ne nous a « [légua] sur ce point » qu'« [une] seule hypothèse précise », celle que nous avons évoquée plus haut, du « parallélisme » (p. 65).

Bergson retrace, rapidement, l'histoire de cette hypothèse, que nous ne pouvons que résumer brièvement ici. Le parallélisme consiste à penser l'union entre deux substances radicalement opposées, l'âme et le corps, non comme une jonction ou un croisement, mais comme une correspondance stricte, terme à terme, des états qui les composent. C'est bien une hypothèse tenant compte à la fois d'une différence de nature et d'une solidarité de fonctionnement, puisque les états de l'une des entités dépendent de ceux de l'autre. Surtout, il suffirait d'en étudier une pour connaître les deux : il se pourrait qu'elle soit pratiquement équivalente au matérialisme. Si le parallélisme concurrence l'hypothèse de Bergson, c'est donc à la fois par son fondement métaphysique (l'hypothèse de la correspondance) et par sa fécondité scientifique (il sépare radicalement les « ordres » de l'âme et du corps et ceux de la science et de la philosophie). C'est ce

82. Ce n'est pas le lieu ici de le discuter. Ce qui compte d'abord, en dehors de son exactitude, c'est la *fonction* de ce recours à l'histoire dans ce texte. Pour en discuter le contenu, il faudrait justement se reporter au chapitre cité de *L'Évolution créatrice*, d'où Bergson reprend tout ce qui est dit ici.

qui permet à Bergson de l'attribuer à tous les savants depuis le XVII^e siècle, parfois malgré eux.

Dès lors, Bergson doit formuler son hypothèse sur les rapports entre « l'âme et le corps » et prouver en la confrontant aux faits scientifiques qu'elle réussit mieux que l'hypothèse du parallélisme. C'est à l'œuvre qu'il faudra les juger l'une et l'autre. Bergson remarque d'emblée, cependant, que l'hypothèse du parallélisme, qu'il discute plus en détail ailleurs, met en danger, en soutenant que « le cérébral équivaudrait exactement au mental » comme deux traductions d'un même texte, « la volonté libre » (p. 66). Comment son hypothèse propre pourra-t-elle à la fois l'emporter sur celle qu'acceptent tous les savants de son temps, et préserver les droits de notre liberté ? C'est ce qu'il reste à examiner.

LA RÉPONSE DE BERGSON : UNE SOLUTION PSYCHOLOGIQUE

Le cerveau et la conscience

Ayant ainsi délimité ce que l'expérience nous apprend de définitif sur le problème, et la portée des hypothèses existantes qui visent à la compléter, il reste donc à Bergson à formuler sa propre hypothèse, c'est-à-dire à recourir d'abord à l'expérience intérieure ; puis à la vérifier, c'est-à-dire à la confronter aux faits extérieurs scientifiques. Nous ne sommes plus surpris, dès lors, de le voir présenter sa formule comme « nécessairement provisoire », et sa « probabilité » comme « susceptible d'aller en croissant » (p. 67).

Mais il est un point important à noter avant d'examiner l'hypothèse bergsonienne. Cette hypothèse portera en effet, non pas directement sur « l'âme et le corps », mais, comme le dit la première phrase de cette deuxième partie, sur « la relation de l'activité mentale à l'activité cérébrale » (p. 67). Est-ce donc tout à fait la même chose ? Le cerveau et la conscience recouvrent-ils respectivement le corps et l'âme ? En fait, pour Bergson, et nous l'avons déjà observé dans *Matière et Mémoire*, parler de corps et d'âme en soi, comme

de deux substances, de deux sortes d'êtres, radicalement différentes par essence, pour les opposer ensuite, ne mène à rien. S'il faut commencer par le cerveau et la conscience, c'est précisément parce qu'ils ne désignent pas tant des êtres que des « activités », pas tant des substances que des fonctions. Ils se distinguent, non pas par ce qu'ils sont, mais par ce qu'ils font. Autrement dit, en termes bergsoniens, on doit les observer à l'œuvre et non les définir une fois pour toutes. Leur étude ne relève pas de la *métaphysique* abstraite, mais de la *psychologie* ou mieux encore de la *psychophysiologie* empirique. C'est seulement en un second temps que l'on peut remonter des activités observables à l'agent de ces activités, du cerveau au « corps », de la conscience à « l'âme ». Il faut désormais distinguer les termes employés jusqu'ici comme synonymes. Si *le cerveau et la conscience* désignent des activités empiriques, relevant de la psychologie, *l'âme et le corps* désignent les sujets individuels responsables de ces activités, et *l'esprit et la matière* les régions, ou plutôt les dimensions générales, dont ces sujets participent respectivement dans la nature, et qui relèvent de la métaphysique.

Faisant explicitement référence à *Matière et Mémoire*, Bergson expose donc d'emblée sa « conclusion » (que nous décrirons plus loin). Elle ne sera pas, en effet, nouvelle en elle-même, mais par l'intuition qui l'y mène ici, bien différente de celle du livre de 1896. L'hypothèse de Bergson tient en trois points : la *différence de nature*, la *solidarité de fonctionnement*, la *théorie de l'insertion* : ce sont ces trois points qui lui permettent de soutenir « qu'il y a infiniment plus, dans une conscience humaine, que dans le cerveau correspondant » (p. 67).

La différence de nature entre cerveau et conscience est reprise de *Matière et Mémoire* : comme le reste du corps, le cerveau ne consistant qu'en mouvements, c'est-à-dire en action, jamais il ne peut produire, ni expliquer, ce qui relève de la conscience, du sentiment. Bergson reprend, pour mieux le critiquer, le rêve du savant : voir ce qui se passe dans le cerveau comme si on avait quitté le point de vue de sa propre conscience. À supposer que cela soit possible, cela ne nous apprendrait que « peu de chose » sur la conscience : ce qui, en elle, est de l'ordre du mouvement. Or, *Matière et Mémoire*

I'a montré, la conscience n'a de corporel que ce qui est strictement présent, instantané. Bergson dit ici : « en voie d'accomplissement ou simplement [naissant] » (p. 68). Le reste suppose le passé, la mémoire, et ne saurait être entièrement donné dans le présent de l'observation extérieure. C'est ce qu'exprime l'image du théâtre : l'opposition du présent et du passé devient ici, et le restera dans la suite du texte, celle du geste et de la parole. Les mouvements des acteurs, fussent ceux, comme dans un film muet, de leur bouche, sont distincts *en nature* de leurs mots : il faut *une autre* faculté pour entendre. Le rêve de voir les paroles serait une illusion ; le savant, et Bergson reprend la métaphore plus loin, n'observe que le mime, car il s'est volontairement et *par hypothèse* privé de l'ouïe.

Mais entre ces activités, différentes en nature, que sont le mouvement et le sentiment, le cerveau et la conscience, il y aurait une solidarité de fonctionnement. Bergson l'exprime cette fois par la comparaison du cadre et du tableau : eux aussi sont différents en nature, car le cadre ne représente rien, mais ils doivent avoir « la même forme et la même dimension » (p. 68). Autrement dit, le cerveau ne produit pas mais il filtre ou il sélectionne les états de la conscience. Pour être conscient de quelque chose, il faut que le sentiment en question soit *compatible* avec l'état présent du cerveau. Il y aurait donc (on ne saurait trop rappeler qu'on est au conditionnel de l'hypothèse ici) solidarité, mais inverse de celle que croit établir le savant. La connaissance du cerveau ne pourrait qu'être formelle, ne jamais donner qu'une indication sur la structure générale du sentiment concerné, et non sur son contenu singulier.

Dès lors, Bergson peut formuler sa théorie de l'insertion, et l'opposer à celle du parallélisme. S'il est compatible (par ses mouvements présents) avec le cadre fourni par le cerveau, alors « l'état mental *s'insérera* exactement dans l'état cérébral » (p. 68)⁸³. Même alors, la conscience ne sera pas produite par le cerveau, elle sera indépendante de lui en ne s'y insérant jamais entièrement. Loin de lui être parallèle, elle se joint à lui en se greffant sur lui. La conscience et le cerveau

83. Nous soulignons.

ne sont pas entre eux comme deux traductions parallèles d'un même texte, mais comme la parole et la bouche ou le corps qui la prononce : indépendants en droit, mais liés en acte. Cette métaphore du langage sera au cœur de l'intuition que Bergson appelle à l'appui de cette hypothèse.

La pensée et le langage : le tournant de la conférence

En effet, Bergson recourt aussitôt, pour étayer son hypothèse, à l'expérience intérieure. Il en évoque inégalement trois dimensions : très brièvement, la perception et la volonté, mais très longuement la pensée, dans son rapport au langage. C'est là sans doute le passage le plus important de la conférence tout entière, ce qu'elle apporte de nouveau à la fois à l'intuition et à l'œuvre de Bergson, à sa philosophie du langage et de la connaissance, et, comme le montre la suite immédiate du texte, au problème de l'âme et du corps.

Les exemples de la perception et de la volonté (introduits par les deux questions « s'agit-il de la faculté de percevoir et de sentir ? » (p. 69), et « s'agit-il de la faculté de vouloir ? ») sont évoqués très brièvement : Bergson renvoie à ses précédents ouvrages, *Matière et Mémoire* pour la première et, implicitement, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* pour la seconde. Nous avons vu plus haut comment Bergson défendait dans de tels cas sa théorie de l'indépendance de la conscience, et de ses rapports avec les mécanismes cérébraux⁸⁴. « S'agit-il enfin de la pensée ? » (p. 69). Ici, en revanche, la démonstration se fait toute nouvelle, et Bergson le marque par l'usage de la première et de la deuxième personne : il s'adresse à chacun de nous⁸⁵. Il s'agit donc de trouver quelle partie de notre pensée se rattache, et de quelle façon, aux mouvements de notre cerveau. Bergson procède en trois temps, qu'il faut distinguer pour bien comprendre ce paragraphe dense et fluide. Tout d'abord, il indique les termes généraux du rapport entre notre pensée et notre cerveau ; il découvre ensuite que ce rapport ne devient

84. Voir notre deuxième partie, p. 18.

85. Le passage commence par « quand nous pensons » ; noter ensuite les « Essayez », « vous verrez », « considérez », etc.

concret que lorsque la pensée intérieure doit s'exprimer au-dehors, au moyen du langage articulé par le corps ; et la comparaison qui peut enfin décrire ce mouvement ne fera appel à rien d'autre qu'au travail de l'écrivain, celui même de Bergson écrivant, modèle paradoxal et ultime de l'union même de l'âme et du corps.

Dans un premier temps, Bergson précise les termes du problème : il s'agit d'écartier deux malentendus. Le premier consisterait à limiter le rapport entre la pensée et le cerveau au rapport entre notre raisonnement et ce qu'on appelait alors « la parole intérieure⁸⁶ », c'est-à-dire ce « dialogue avec nous-mêmes » par lequel Platon avait décrit la pensée, et qui en est déjà une version audible et, en un sens, physique. On en resterait, en s'en tenant là, à un brutal face-à-face entre une pensée supposée immatérielle et une parole censée l'incarner, et donc à ce que Bergson appelait, nous l'avons vu, le « dualisme vulgaire ». « Il y a quelque chose de plus subtil, qui est essentiel » (p. 69). Mais avant de le saisir, il faut écartier un deuxième malentendu. C'est celui qui consiste à décomposer la pensée en éléments, en idées ou images. Bergson montre alors que ce qu'il faut entendre par « une pensée », ce n'est pas une suite d'éléments juxtaposés, mais « un mouvement indivisible », et cette démonstration nous rappelle nécessairement celle que nous l'avons vu appliquer plus haut à la durée. Mais si la pensée est un mouvement intérieur, continu et indivisible, comment peut-elle s'insérer dans le cerveau ? Précisément sous forme de « mouvements naissants » qui indiquent symboliquement toutes ses directions successives (p. 70). Ce qu'il faut chercher, ce ne sont pas des articulations purement physiques des organes de la voix, ce ne sont pas non plus des traces matérielles d'idées individuelles, ce sont des mouvements dont la forme peut permettre à la pensée « réelle, concrète, vivante », de s'insérer dans le monde et qui puissent lui servir de cadre.

Ces mouvements sont ceux de la parole. « Considérez la pensée même » (p. 70) : la difficulté est de trouver une sorte de *cadre mouvant* où puisse s'inscrire, sans se perdre, la

86. C'était devenu, depuis la thèse de Egger (*La Parole intérieure*, 1888), un problème classique en psychologie d'étudier le mécanisme par lequel nous nous parlons à nous-mêmes.

nature sinuuse, le « changement continual et continu de direction intérieure » (p. 70) qui définit la pensée. Le langage peut être un tel cadre dans la mesure (l'*Évolution créatrice* l'avait déjà montré) où il peut être assoupli et modelé, se mouler progressivement sur une pensée singulière. Bref, l'expression linguistique sert de modèle à l'exteriorisation matérielle de la pensée en général, dans la mesure où l'exigence d'expression amène ce qui s'exprime à se transformer soi-même tout autant qu'à transformer le moyen de cette expression, dans la mesure où toute expression réelle comporte une obligation de création. L'expression linguistique est une sorte de modèle agrandi de l'exteriorisation permanente de notre pensée dans notre corps ; elle la suppose (si nous réussissons à nous exprimer sans trahir notre pensée, c'est que notre cerveau nous le permet) et la fait connaître (nous en avons tous l'expérience). Ainsi le langage, autrefois obstacle surajouté à l'espace dans la connaissance de soi, devient-il au contraire un modèle de l'insertion de notre pensée dans le monde.

Ce que l'on expérimente en soi dès que l'on cherche à transmettre sa pensée à celle d'autrui, l'écrivain nous en donne selon Bergson un exemple achevé. On peut voir d'ailleurs dans la description qu'il fait de « l'art de l'écrivain » autant une description générale qu'une méditation sur son propre style : « L'harmonie qu'il cherche est une certaine correspondance entre les allées et venues de son esprit et celles de son discours [...]. Le rythme de la parole n'a donc d'autre objet que de reproduire le rythme de la pensée » (p. 71). Ainsi, c'est peut-être l'écriture même de Bergson, et celle de cette conférence (qui se trouve pour ainsi dire autodécrise), qui nous serviraient le mieux de modèle à sa théorie. C'est dans une théorie et une pratique de l'expression que culmine la réflexion de Bergson sur « l'âme et le corps ».

Enfin, Bergson résume son hypothèse d'une formule qu'il a déjà laissé soupçonner ici, et employée ailleurs : « Le cerveau est un organe de pantomime, et de pantomime seulement.⁸⁷ » Cette hypothèse de l'insertion et de la pantomime se trouve maintenant définie : « Le cerveau [est] l'ensemble

87. On trouve déjà cette formule dans *Le Cerveau et la pensée*.

des dispositifs qui permettent à l'esprit de répondre à l'action des choses par des réactions motrices, effectuées ou simplement naissantes, dont la justesse assure la parfaite insertion de l'esprit dans la réalité » (pp. 72-73). Mais il reste à montrer comment cette hypothèse rendrait compte non seulement de la distinction, mais de l'union entre le cerveau et la conscience, et des troubles que les lésions de l'un peuvent entraîner sur l'autre.

La preuve par la mémoire

Nous ne ferons que résumer ici, très brièvement, le retour qu'effectue Bergson, après avoir formulé son hypothèse, aux faits scientifiques qu'elle doit pouvoir expliquer pour être confirmée. Après en avoir dégagé la démarche générale, nous indiquerons seulement en quoi elle fait faire à cette conférence un pas important vers sa propre conclusion.

En effet, le mouvement général de la preuve reprend délibérément celui de *Matière et Mémoire*⁸⁸. Si Bergson reprend comme terrain privilégié d'expérience « les faits de mémoire », c'est en effet pour les mêmes raisons paradoxales que dans ce livre⁸⁹ : parce qu'ils paraissent aller dans le sens de l'hypothèse adverse à la sienne, celle du parallélisme. Comme alors « une étude du souvenir pourra départager les deux hypothèses⁹⁰ », Bergson ne cherche pas à prouver que sa thèse est vraie, mais qu'elle est *plus probable* que la seule que l'on puisse, selon lui, lui opposer. Ce qui va dans le sens du parallélisme, c'est bien aussi la théorie de la localisation cérébrale : qu'on ait pu localiser la mémoire des mots dans certaines parties du cerveau semble être l'indice d'une correspondance générale entre les facultés de l'esprit et les « éléments anatomiques » de cet organe. De même, on a pu établir un lien précis entre certaines aphasies, c'est-à-dire certains troubles du langage, et certaines lésions de « l'écorce cérébrale ». L'hypothèse de Bergson doit, elle aussi, pouvoir

88. Tout en faisant allusion aussi, mais sans le reprendre, à celui opéré dans *Le Cerveau et la pensée*, réfutation par l'absurde de la thèse paralléliste, considérée ici comme trop abstraite. Sur les « points de vue », voir plus haut note 76.

89. Cf. *Œuvres*, pp. 218-223 ; et la conclusion du livre.

90. *Œuvres*, p. 222.

rendre compte de ces faits. Bergson fait alors trois observations⁹¹. La première porte sur la *conservation* des souvenirs, la deuxième sur leur *perte* éventuelle dans l'aphasie, enfin la dernière sur l'*ordre* de cette perte dans la maladie. Toutes trois vont dans le même sens : ce qui se conserve, d'abord, ne peut être une simple reproduction matérielle de chaque objet, un simple enregistrement de nos impressions, le fait de parler d'un objet unique suppose un travail de l'esprit ; de plus, ce qui se perd n'est pas une chose, mais un geste, une capacité du corps (car, dans les cas les plus graves, on peut se souvenir des *mots*, sans pouvoir émettre la *parole* articulée qui l'insère dans l'action) ; enfin, ce qu'on perd en dernier, ce ne sont pas les noms de choses, mais les verbes d'action, qui sont « tout de suite [imitables, jouables] par le corps » (p. 77). Ainsi, ce seraient les mouvements qui symbolisent la mémoire dans le cerveau, et non les souvenirs mêmes, qui seraient atteints.

Mais si ces faits confortent les résultats établis déjà dans *Matière et Mémoire*, ils ne permettent pas de répondre à l'hypothèse du parallélisme sur la question centrale de la localisation générale des souvenirs : « Si le souvenir n'a pas été emmagasiné par le cerveau, où donc se conserve-t-il ? » (p. 77) En cherchant à répondre, Bergson retrouve la question du dualisme, et renouvelle, à partir des résultats nouveaux de cette conférence, sa description de l'esprit et de l'âme.

« Je dirai alors tout bonnement qu'ils sont dans l'esprit. » (p. 77) La réponse de Bergson relève-t-elle donc de la pétition de principe, de l'hypothèse gratuite ? Bergson procède à nouveau en trois temps dans cet important passage : après avoir effectivement observé le fonctionnement présent et extérieur de la mémoire, il en tire ensuite une hypothèse plus large sur la nature globale du passé, et enfin, sa conclusion sur les rapports entre cerveau et conscience.

« En ce moment je cause avec vous, je prononce le mot "causerie". » (p. 77) Rien là que de très observable. Or, la

91. Elles sont rythmées en effet par les trois verbes suivants : « à y *regarder* de plus près » d'abord, « *voyons* ce qui se passe », ensuite, « *réfléchissez* maintenant à ce qu'on *observe* ». Il s'agit donc bien de faits scientifiques ; cf. plus haut sur l'opposition de l'observation extérieure et du sentiment intime.

mémoire, note ici Bergson (à la suite de saint Augustin, qui prenait déjà cet exemple dans les livres X et XI des *Confessions*), est déjà à l'œuvre dans ce présent. « Lorsque j'articule la dernière syllabe du mot, les deux premières ont été articulées déjà ; elles sont du passé par rapport à celle-là, qui devrait alors s'appeler du présent. » (p. 78) Autrement dit, le présent contient ou conserve déjà en lui-même du passé, il n'y a pas d'instant mathématique dans le temps réel. L'unité minimale de tout discours n'est pas le son ponctuel que mon corps prononce physiquement, mais « la phrase » tout entière que « j'ai [présente] à l'esprit » (p. 78). Le présent de l'esprit n'est pas celui du corps, il est déjà mémoire, autoconservation du passé dans le présent. Bergson étend ensuite cette observation, sous forme d'hypothèse cette fois, du présent de ma parole articulée et observable, à la totalité de ma vie passée. Ce passage est alors conditionnel : « Je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points » (p. 78). Le passé reste présent comme le début d'une phrase encore inachevée. On ne l'entend plus, mais l'esprit en garde la mémoire pour comprendre ce qui continue de se dire. Cette hypothèse, dont on peut dire qu'elle répond à celle que fait le savant en se plaçant en pensée au-dedans du cerveau, va cependant plus loin : elle reste sur un seul plan, celui de la conscience, qui n'aurait, pour la vérifier, « pas besoin de sortir d'elle-même ni de rien s'adjointre d'étranger : elle n'a, pour apercevoir distinctement tout ce qu'elle renferme ou plutôt tout ce qu'elle est, qu'à écarter un obstacle, à soulever un voile » (p. 78). Ainsi cette analyse permet-elle à Bergson enfin de conclure sa méditation sur le cerveau et la conscience. Le cerveau, parce qu'il fait partie d'un corps vivant dans un présent fait de besoins, est ce qui permet à la phrase continue de la conscience de se ponctuer pour s'insérer dans la matière et dans l'action. C'est la conscience qui conserve en elle tout le passé de la personne, qui constitue la personne, donnant son unité à sa vie, en faisant le sujet de son « âme ».

Nous retrouvons alors la métaphore où culminait déjà la partie précédente, c'est elle qui est au cœur à la fois de l'écriture et de l'argumentation de ce texte tout entier. Ainsi,

le style de Bergson lui-même, avec les décrochements temporels dont nous avons parlé, doit être ici pris comme modèle. La conscience est au cerveau ce que la pensée est à l'œuvre, ce que la signification est aux signes, ce que la phrase est aux mots ; elle est indépendante de lui en nature, mais leur fonction commune est de s'associer dans l'acte de créer.

■ UN ENJEU MÉTAPHYSIQUE : LA SURVIE DE L'ÂME

Le devoir de la philosophie

Ainsi, la méthode philosophique proposée par Bergson dans la première partie de la conférence, et qui rassemble les efforts de son œuvre pour penser « l'intuition », trouverait-elle sa confirmation dans une hypothèse psychologique qui, de son côté, condenserait la théorie bergsonienne des rapports entre « le cerveau et la conscience ». Le double mouvement d'intériorisation et d'extériorisation en quoi consiste l'intuition, le philosophe le saisit à l'œuvre en lui-même, dans le rapport double qui unit la pensée et le langage, et lui sert à comprendre l'union du cerveau et de la conscience. La philosophie est essentiellement une méthode qui doit rejoindre la science pour devenir savoir, œuvre de culture, comme l'âme doit selon Bergson s'insérer dans le corps pour faire de la vie de celui-ci l'objet d'une création.

Mais Bergson est entraîné par une telle démarche, on serait tenté de dire « dans son élan », au-delà de cette collaboration théorique entre la philosophie et la psychologie ; s'il se croit autorisé à défendre l'idée de l'existence et de l'indépendance de la conscience, il doit aussi traiter de la question métaphysique de l'immortalité de l'âme. Il y va d'un devoir : « Si vraiment la philosophie n'avait rien à répondre à ces questions d'un intérêt vital, ou si elle était incapable de les élucider progressivement comme on élucide un problème de biologie ou d'histoire [...] ce serait presque le cas de dire, en détournant de son sens le mot de Pascal, que toute la philosophie

ne vaut pas une heure de peine⁹² » (p. 79). Ainsi le dernier paragraphe du texte tente-t-il de « ne pas éluder » la question de l'immortalité, de la faire entrer dans le champ de l'expérience, sinon dans l'expérience même. Si Bergson le fait, c'est donc pour retrouver l'interrogation spontanée, « l'acte simple », comme il disait dans *L'Intuition philosophique*, qui est à l'origine de la philosophie. Au-delà de sa méthode, et de ses résultats souvent complexes, la philosophie surgit d'abord, de la vie de chacun, comme désir de savoir, comme question sur soi.

Mais la prétention d'y satisfaire, ne fût-ce que progressivement, n'est-elle pas exorbitante ? Nous comprenons maintenant pourquoi l'œuvre de Bergson a pu faire l'objet de débats aussi passionnés, au moment même où il prononçait cette conférence. Il s'agit bien d'une contestation radicale de Descartes, qui visait à une connaissance *certaine*, de Kant, qui critiquait le désir de savoir⁹³ de la raison humaine, cet instinct qui la pousserait à *outrepasser* ses limites dans la métaphysique, enfin d'une critique des positivistes comme Comte ou Spencer pour qui la connaissance de soi devait céder le pas à la synthèse des *sciences*. Le débat qui tourne autour du bergsonisme, et dont Le Roy et Benda témoignent en 1912, porte sur cette prétention. Nous avons donc, au terme de cette lecture, peut-être, les moyens d'en évaluer les enjeux.

« D'où venons-nous ? Que faisons-nous ici-bas ? Où allons-nous ? »

La réponse de Bergson aux grandes questions qui définissent la métaphysique, et donc le désir de savoir de chacun, consiste à la fois en une affirmation et en un choix. Il s'agit

92. On trouve un passage tout à fait comparable dans le texte qui précède *L'Âme et le Corps* dans le même recueil : « D'où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ? Voilà des questions vitales, devant lesquelles nous nous placerions tout de suite si nous philosophions sans passer par les systèmes », in *La Conscience et la Vie*, p. 815.

93. Le désir de savoir définit la métaphysique pour Kant comme pour Aristote. Cette expression est la première de la *Méta physique* d'Aristote (« les hommes désirent savoir »), et la dernière de la *Critique de la raison pure*.

pour lui d'une affirmation partielle de l'immortalité de l'âme, ou plutôt de sa « survie », et d'une option générale de méthode.

« Le problème philosophique de la destinée de l'âme ne m'apparaît pas du tout comme insoluble » (p. 80). En fait, toute la conférence aboutit à cette conclusion en forme négative : elle a levé un obstacle, mais non pas fait le chemin. « L'unique raison de croire à une extinction de la conscience après la mort est qu'on voit le corps se désorganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance de la presque totalité de la conscience à l'égard du corps est, elle aussi, un fait que l'on constate » (p. 80). En tirant toutes les conséquences des résultats acquis précédemment, en recourant seulement à un raisonnement qui se veut rigoureux, Bergson veut placer le lecteur devant un problème encore ouvert, une exigence toujours impérieuse, une sorte de surprise salutaire. Que nous dit-il en effet : « Ce serait quelque chose, ce serait beaucoup que de pouvoir établir, sur le terrain de l'expérience, la possibilité et même la probabilité de la survivance pour un temps x » (pp. 79-80). Conscient de ce qu'un tel résultat, même formulé au conditionnel, avec la promesse d'un présent, c'est-à-dire d'une expérience, à venir, ne peut satisfaire son auditoire, Bergson revient pour finir à ce qui le justifie, c'est-à-dire au choix de la méthode. Tout se passe donc comme si Bergson présentait de la façon la plus modeste possible une réponse à la question de l'immortalité, l'important pour lui n'étant pas tant le contenu de la réponse que le fait de devoir et de pouvoir répondre, de redonner un sens à la *question* elle-même.

L'enjeu métaphysique et l'enjeu méthodologique se rejoignent en effet, aux dernières lignes de la conférence, dans le choix que doit faire l'auditeur, ou le lecteur, chacun de ceux qui se posent une question métaphysique, chacun de nous. « Il faut opter en philosophie. » Le choix, c'est-à-dire une décision relevant de la liberté et de la responsabilité d'un sujet, doit se faire entre deux façons d'atteindre la vérité. L'une qui se veut instantanée, et se trouve selon Bergson condamnée à échouer, parce qu'elle ne peut s'adapter aux connaissances ; l'autre qui se déclare d'emblée progressive, et « nous amène peu à peu à un état qui équivaut pratiquement à la certitude » (p. 80). « Équivaut pratiquement » signi-

fie ici que, pour les choix dont *la vie* dépend, on peut négliger une incertitude théorique, et tenir pour vrai ce qui n'est en soi que probable, un peu comme le « pari » de Pascal, que Bergson n'a pas cité en vain plus haut, consiste à considérer un rapport entre deux éventualités comme si disproportionné, que l'un des deux termes vaut pour certitude. Ainsi, la méthode est aussi progressive que la survie est indéterminée ; mais le principe selon lequel le choix de la méthode seul permet de « jouer » la survie, d'agir en vertu de « la survie de l'âme » est un principe définitif. Pourtant, c'est à chacun d'en décider pour soi. Paradoxalement, l'œuvre d'expression, qui consiste à s'adresser à autrui, s'arrête au seuil de sa liberté. La conférence se termine sur une ultime alternance de présent et de conditionnel, de certitude et d'hypothèse : « Entre ces deux manières de philosopher mon choix est fait. Je serais heureux si j'avais pu contribuer, si peu que ce fût, à orienter le vôtre » (p. 80).

CONCLUSIONS

Nous voudrions, pour conclure, faire simplement trois remarques.

Tout d'abord, Bergson reprendra la conclusion atteinte ici, la considérant à partir de *L'Âme et le Corps* comme démontrée, dans deux passages essentiels d'œuvres postérieures. Le premier se trouve dans *La Pensée et le Mouvant*, et reprend mot à mot le dernier paragraphe que nous venons de commenter⁹⁴. Le second, surtout, se trouve en un passage charnière du dernier grand livre de Bergson, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion* : « De cet approfondissement expérimental nous conclurons à la possibilité et même à la probabilité d'une survivance de l'âme, puisque nous aurons observé et comme touché du doigt, dès ici-bas, quelque chose de son indépendance par rapport au corps.⁹⁵ » Mais cette expérience ou ce résultat se trouve encore intégré dans cet ouvrage à une nouvelle tentative de méditation. L'intuition bergsonienne trouve son accomplissement dans l'histoire de

94. *Œuvres*, pp. 1288-1289, texte de 1922.

95. *Œuvres*, p. 1199, le livre date de 1932.

l'humanité, marquée par les témoignages des « grands mystiques » : « Ces deux expériences se rejoignent-elles ? » se demande alors Bergson, évoquant la leur et la sienne propre ; et, là encore, il répond : « Seuls, une prolongation et un approfondissement des deux expériences nous l'apprendront : le problème doit rester ouvert.⁹⁶ » Notons seulement comment, après avoir rassemblé, comme nous avons tenté de le montrer, la réflexion de Bergson sur « l'âme et le corps », la conférence qui porte ce titre se trouve à son tour reprise et renouvelée vingt ans plus tard.

Mais *L'Âme et le Corps*, c'est aussi ce que nous avons essayé de montrer, n'est pas qu'une étape dans le développement progressif de l'œuvre de Bergson. Œuvre à part entière, elle représente plutôt la mise à l'épreuve de toute une méditation préalable, et d'une surprise nouvelle, qui la fait avancer encore : celle de saisir en soi, dans l'acte même qui en avait paru le plus éloigné, l'acte de la parole et de la création verbale, la dualité et l'unité qui parcourraient les divers domaines de la réalité explorés auparavant. Si *L'Âme et le Corps* remplit son but, c'est par la pluralité des démarches que Bergson y met en œuvre, c'est parce que cet effort d'intuition se trouve joint à un triple effort : de cohérence interne appuyé sur toute l'œuvre qui le précède, de débat avec l'histoire de la philosophie par confrontation avec des hypothèses concurrentes, et enfin de débat avec la science de son temps. C'est à cet égard, qu'on en accepte ou non les conclusions, que cette conférence nous donne sans doute une leçon encore à entendre.

En effet, au-delà de tout ce qui peut ici paraître daté ou révolu, des références de Bergson aux débats qui entourèrent le bergsonisme lui-même, cette conférence garde toute sa portée pour qui rencontre les questions métaphysiques dont elle traite ; pour qui cherche à comprendre les rapports qui pourraient unir aujourd'hui les sciences et la philosophie de l'esprit, pour qui enfin, ayant fait pour son temps le travail fait par Bergson dans le sien, pourrait en vérifier l'acuité. Ce n'était pas notre objet de développer ces points ici. Il s'agissait seulement d'introduire à la lecture d'un texte, qui invite de lui-même à aller plus loin.

96. Œuvres, p. 1200, noter le « doit ».

L'Âme et le Corps

Conférence faite à Foi et Vie, le 28 avril 1912¹.

Le titre de cette conférence est « L'âme et le corps », c'est-à-dire la matière et l'esprit, c'est-à-dire tout ce qui existe et même, s'il faut en croire une philosophie dont nous parlerons tout à l'heure, quelque chose aussi qui n'existerait pas. Mais rassurez-vous. Notre intention n'est pas d'approfondir la nature de la matière, pas plus d'ailleurs que la nature de l'esprit. On peut distinguer deux choses l'une de l'autre, et en déterminer jusqu'à un certain point les rapports, sans pour cela connaître la nature de chacune d'elles. Il m'est impossible, en ce moment, de faire connaissance avec toutes les personnes qui m'entourent ; je me distingue d'elles cependant, et je vois aussi quelle situation elles occupent par rapport à moi. Ainsi pour le corps et l'âme : définir l'essence de l'un et de l'autre est une entreprise qui nous mènerait loin ; mais il est plus aisé de savoir ce qui les unit et ce qui les sépare, car cette union et cette séparation sont des faits d'expérience.

D'abord, que dit sur ce point l'expérience immédiate et naïve du sens commun ? Chacun de nous est un corps, soumis aux mêmes lois que toutes les autres portions de matière. Si on le pousse, il avance ; si on le tire, il recule ; si on le soulève et qu'on l'abandonne, il retombe. Mais, à côté de ces mouvements qui sont provoqués mécaniquement par une cause extérieure, il en est d'autres qui semblent venir du dedans et qui tranchent sur les précédents par leur caractère imprévu : on les appelle « volontaires ». Quelle en est la cause ? C'est

1. Cette conférence a paru, avec d'autres études dues à divers auteurs, dans le volume intitulé « *Le matérialisme actuel* » de la *Bibliothèque de philosophie scientifique*, publiée sous la direction du Dr Gustave Le Bon (Flammarion, éditeur).

ce que chacun de nous désigne par les mots « je » ou « moi ». Et qu'est-ce que le *moi* ? Quelque chose qui paraît, à tort ou à raison, déborder de toutes parts le corps qui y est joint, le dépasser dans l'espace aussi bien que dans le temps. Dans l'espace d'abord, car le corps de chacun de nous s'arrête aux contours précis qui le limitent, tandis que par notre faculté de percevoir, et plus particulièrement de voir, nous rayonnons bien au-delà de notre corps : nous allons jusqu'aux étoiles. Dans le temps ensuite, car le corps est matière, la matière est dans le présent, et, s'il est vrai que le passé y laisse des traces, ce ne sont des traces de passé que pour une conscience qui les aperçoit et qui interprète ce qu'elle aperçoit à la lumière de ce qu'elle se remémore : la conscience, elle, retient ce passé, l'enroule sur lui-même au fur et à mesure que le temps se déroule, et prépare avec lui un avenir qu'elle contribuera à créer. Même, l'acte volontaire, dont nous parlions à l'instant, n'est pas autre chose qu'un ensemble de mouvements appris dans des expériences antérieures, et infléchis dans une direction chaque fois nouvelle par cette force consciente dont le rôle paraît bien être d'apporter sans cesse quelque chose de nouveau dans le monde. Oui, elle crée du nouveau en dehors d'elle, puisqu'elle dessine dans l'espace des mouvements imprévus, imprévisibles. Et elle crée aussi du nouveau à l'intérieur d'elle-même, puisque l'action volontaire réagit sur celui qui la veut, modifie dans une certaine mesure le caractère de la personne dont elle émane, et accomplit, par une espèce de miracle, cette création de soi qui par soi a tout l'air d'être l'objet même de la vie humaine. En résumé donc, à côté du corps qui est confiné au moment présent dans le temps et limité à la place qu'il occupe dans l'espace, qui se conduit en automate et réagit mécaniquement aux influences extérieures, nous saisissons quelque chose qui s'étend beaucoup plus loin que le corps dans l'espace et qui dure à travers le temps, quelque chose qui demande ou impose au corps des mouvements non plus automatiques et prévus, mais imprévisibles et libres : cette chose, qui déborde le corps de tous côtés et qui crée des actes en se créant à nouveau elle-même, c'est le « moi », c'est l'« âme », c'est l'esprit, — l'esprit étant précisément une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a. Voilà ce que nous croyons voir. Telle est l'apparence.

On nous dit : « Fort bien, mais ce n'est qu'une apparence. Regardez de plus près. Et écoutez parler la science. D'abord, vous reconnaîtrez bien vous-même que cette « âme » n'opère jamais devant vous sans un corps. Son corps l'accompagne de la naissance à la mort, et, à supposer qu'elle en soit réellement distincte, tout se passe comme si elle y était liée inséparablement. Votre conscience s'évanouit si vous respirez du chloroforme ; elle s'exalte si vous absorbez de l'alcool ou du café. Une intoxication légère peut donner lieu à des troubles déjà profonds de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté. Une intoxication durable, comme en laissent derrière elles certaines maladies infectieuses, produira l'aliénation. S'il est vrai qu'on ne trouve pas toujours, à l'autopsie, des lésions du cerveau chez les aliénés, du moins en rencontre-t-on souvent ; et, là où il n'y a pas de lésion visible, c'est sans doute une altération chimique des tissus qui a causé la maladie. Bien plus, la science localise en certaines circonvolutions précises du cerveau certaines fonctions déterminées de l'esprit, comme la faculté, dont vous parliez tout à l'heure, d'accomplir des mouvements volontaires. Des lésions de tel ou tel point de la zone rolandique, entre le lobe frontal et le lobe pariétal, entraînent la perte des mouvements du bras, de la jambe, de la face, de la langue. La mémoire même, dont vous faites une fonction essentielle de l'esprit, a pu être localisée en partie : au pied de la troisième circonvolution frontale gauche siègent les souvenirs des mouvements d'articulation de la parole ; dans une région intéressant la première et la deuxième circonvolutions temporales gauches se conserve la mémoire du son des mots ; à la partie postérieure de la deuxième circonvolution pariétale gauche sont déposées les images visuelles des mots et des lettres, etc. Allons plus loin. Vous disiez que, dans l'espace comme dans le temps, l'âme déborde le corps auquel elle est jointe. Voyons pour l'espace. Il est vrai que la vue et l'ouïe vont au-delà des limites du corps ; mais pourquoi ? Parce que des vibrations venues de loin ont impressionné l'œil et l'oreille, se sont transmises au cerveau ; là, dans le cerveau, l'excitation est devenue sensation auditive ou visuelle ; la perception est donc intérieure au corps et ne s'élargit pas. Arrivons au temps. Vous prétendez que l'esprit embrasse le passé, tandis que le corps est confiné dans un présent qui recommence sans cesse. Mais nous ne nous rappelons le passé que parce que notre

corps en conserve la trace encore présente. Les impressions faites par les objets sur le cerveau y demeurent, comme des images sur une plaque sensibilisée ou des phonogrammes sur des disques phonographiques ; de même que le disque répète la mélodie quand on fait fonctionner l'appareil, ainsi le cerveau ressuscite le souvenir quand l'ébranlement voulu se produit au point où l'impression est déposée. Donc, pas plus dans le temps que dans l'espace, l'« âme » ne déborde le corps... Mais y a-t-il réellement une âme distincte du corps ? Nous venons de voir que des changements se produisent sans cesse dans le cerveau, ou, pour parler plus précisément, des déplacements et des groupements nouveaux de molécules et d'atomes. Il en est qui se traduisent par ce que nous appelons des sensations, d'autres par des souvenirs ; il en est, sans aucun doute, qui correspondent à tous les faits intellectuels, sensibles et volontaires : la conscience s'y surajoute comme une phosphorescence ; elle est semblable à la trace lumineuse qui suit et dessine le mouvement de l'allumette qu'on frotte, dans l'obscurité, le long d'un mur. Cette phosphorescence, s'éclairant pour ainsi dire elle-même, crée de singulières illusions d'optique intérieure ; c'est ainsi que la conscience s'imagine modifier, diriger, produire les mouvements dont elle n'est que le résultat ; en cela consiste la croyance à une volonté libre. La vérité est que si nous pouvions, à travers le crâne, voir ce qui se passe dans le cerveau qui travaille, si nous disposions, pour en observer l'intérieur, d'instruments capables de grossir des millions de millions de fois autant que ceux de nos microscopes qui grossissent le plus, si nous assistions ainsi à la danse des molécules, atomes et électrons dont l'écorce cérébrale est faite, et si, d'autre part, nous possédions la table de correspondance entre le cérébral et le mental, je veux dire le dictionnaire permettant de traduire chaque figure de la danse en langage de pensée et de sentiment, nous saurions aussi bien que la prétendue « âme » tout ce qu'elle pense, sent et veut, tout ce qu'elle croit faire librement alors qu'elle le fait mécaniquement. Nous le saurions même beaucoup mieux qu'elle, car cette soi-disant âme consciente n'éclaire qu'une petite partie de la danse intra-cérébrale, elle n'est que l'ensemble des feux follets qui voltigent au-dessus de tels ou tels groupements privilégiés d'atomes, au lieu que nous assisterions à tous les groupements de tous les atomes, à la danse

intra-cérébrale tout entière. Votre « âme consciente » est tout au plus un effet qui aperçoit des effets : nous verrions, nous, les effets et les causes ».

Voilà ce qu'on dit quelquefois au nom de la science. Mais il est bien évident, n'est-ce pas ?, que si l'on appelle « scientifique » ce qui est observé ou observable, démontré ou démontrable, une conclusion comme celle qu'on vient de présenter n'a rien de scientifique, puisque, dans l'état actuel de la science, nous n'entrevoynons même pas la possibilité de la vérifier. On allègue, il est vrai, que la loi de conservation de l'énergie s'oppose à ce que la plus petite parcelle de force ou de mouvement se crée dans l'univers, et que, si les choses ne se passaient pas mécaniquement comme on vient de le dire, si une volonté efficace intervenait pour accomplir des actes libres, la loi de conservation de l'énergie serait violée. Mais raisonner ainsi est simplement admettre ce qui est en question ; car la loi de conservation de l'énergie, comme toutes les lois physiques, n'est que le résumé d'observations faites sur des phénomènes physiques ; elle exprime ce qui se passe dans un domaine où personne n'a jamais soutenu qu'il y eût caprice, choix ou liberté ; et il s'agit précisément de savoir si elle se vérifie encore dans des cas où la conscience (qui, après tout, est une faculté d'observation, et qui expérimente à sa manière), se sent en présence d'une activité libre. Tout ce qui s'offre directement aux sens ou à la conscience, tout ce qui est objet d'expérience, soit extérieure soit interne, doit être tenu pour réel tant qu'on n'a pas démontré que c'est une simple apparence. Or, il n'est pas douteux que nous nous sentions libres, que telle soit notre impression immédiate. À ceux qui soutiennent que ce sentiment est illusoire incombe donc l'obligation de la preuve. Et ils ne prouvent rien de semblable, puisqu'ils ne font qu'étendre arbitrairement aux actions volontaires une loi vérifiée dans des cas où la volonté n'intervient pas. Il est d'ailleurs bien possible que, si la volonté est capable de créer de l'énergie, la quantité d'énergie créée soit trop faible pour affecter sensiblement nos instruments de mesure : l'effet pourra néanmoins en être énorme, comme celui de l'étincelle qui fait sauter une poudrière. Je n'entrerai pas dans l'examen approfondi de ce point. Qu'il me suffise de dire que si l'on considère le mécanisme du mouvement volontaire en particulier, le fonctionnement du système nerveux en général, la

vie elle-même enfin dans ce qu'elle a d'essentiel, on arrive à la conclusion que l'artifice constant de la conscience, depuis ses origines les plus humbles dans les formes vivantes les plus élémentaires, est de convertir à ses fins le déterminisme physique ou plutôt de tourner la loi de conservation de l'énergie, en obtenant de la matière une fabrication toujours plus intense d'explosifs toujours mieux utilisables : il suffit alors d'une action extrêmement faible, comme celle d'un doigt qui presserait sans effort la détente d'un pistolet sans frottement, pour libérer au moment voulu, dans la direction choisie, une somme aussi grande que possible d'énergie accumulée. Le glycogène déposé dans les muscles est en effet un explosif véritable ; par lui s'accomplit le mouvement volontaire : fabriquer et utiliser des explosifs de ce genre semble être la préoccupation continue et essentielle de la vie, depuis sa première apparition dans des masses protoplasmiques déformables à volonté jusqu'à son complet épanouissement dans des organismes capables d'actions libres. Mais, encore une fois, je ne veux pas insister ici sur un point dont je me suis longuement occupé ailleurs. Je ferme donc la parenthèse que j'aurais pu me dispenser d'ouvrir, et je reviens à ce que je disais d'abord, à l'impossibilité d'appeler scientifique une thèse qui n'est ni démontrée ni même suggérée par l'expérience.

Que nous dit en effet l'expérience ? Elle nous montre que la vie de l'âme ou, si vous aimez mieux, la vie de la conscience, est liée à la vie du corps, qu'il y a solidarité entre elles, rien de plus. Mais ce point n'a jamais été contesté par personne, et il y a loin de là à soutenir que le cérébral est l'équivalent du mental, qu'on pourrait lire dans un cerveau tout ce qui se passe dans la conscience correspondante. Un vêtement est solidaire du clou auquel il est accroché ; il tombe si l'on arrache le clou ; il oscille si le clou remue ; il se trouve, il se déchire si la tête du clou est trop pointue ; il ne s'ensuit pas que chaque détail du clou corresponde à un détail du vêtement, ni que le clou soit l'équivalent du vêtement ; encore moins s'ensuit-il que le clou et le vêtement soient la même chose. Ainsi, la conscience est incontestablement accrochée à un cerveau mais il ne résulte nullement de là que le cerveau dessine tout le détail de la conscience, ni que la conscience soit une fonction du cerveau. Tout ce que l'observation, l'expérience, et par consé-

quent la science nous permettent d'affirmer, c'est l'existence d'une certaine *relation* entre le cerveau et la conscience.

Quelle est cette relation ? Ah ! c'est ici que nous pouvons nous demander si la philosophie a bien donné ce qu'on était en droit d'attendre d'elle. À la philosophie incombe la tâche d'étudier la vie de l'âme dans toutes ses manifestations. Exercé à l'observation intérieure, le philosophe devrait descendre au-dedans de lui-même, puis, remontant à la surface, suivre le mouvement graduel par lequel la conscience se détend, s'étend, se prépare à évoluer dans l'espace. Assistant à cette matérialisation progressive, épiant les démarches par lesquelles la conscience s'extériorise, il obtiendrait tout au moins une intuition vague de ce que peut être l'insertion de l'esprit dans la matière, la relation du corps à l'âme. Ce ne serait sans doute qu'une première lueur, pas davantage. Mais cette lueur nous dirigerait parmi les faits innombrables dont la psychologie et la pathologie disposent. Ces faits, à leur tour, corrigéant et complétant ce que l'expérience interne aurait eu de défectueux ou d'insuffisant, redresseraient la méthode d'observation intérieure. Ainsi, par des allées et venues entre deux centres d'observation, l'un au-dedans, l'autre au-dehors, nous obtiendrions une solution de plus en plus approchée du problème, — jamais parfaite, comme prétendent trop souvent l'être les solutions du métaphysicien, mais toujours perfectible, comme celles du savant. Il est vrai que du dedans serait venue la première impulsion, à la vision intérieure nous aurions demandé le principal éclaircissement ; et c'est pourquoi le problème resterait ce qu'il doit être, un problème de philosophie.

Mais le métaphysicien ne descend pas facilement des hauteurs où il aime à se tenir. Platon l'invitait à se tourner vers le monde des Idées. C'est là qu'il s'installe volontiers, fréquentant parmi les purs concepts, les amenant à des concessions réciproques, les conciliant tant bien que mal les uns avec les autres, s'exerçant dans ce milieu distingué à une diplomatie savante. Il hésite à entrer en contact avec les faits, quels qu'ils soient, à plus forte raison avec des faits tels que les maladies mentales : il craindrait de se salir les mains. Bref, la théorie que la science était en droit d'attendre ici de la philosophie, — théorie souple, perfectible, calquée sur l'ensemble des faits connus, — la philosophie n'a pas voulu ou n'a pas su la lui donner.

Alors, tout naturellement, le savant s'est dit : « Puisque la philosophie ne me demande pas, avec faits et raisons à l'appui, de limiter de telle ou telle manière déterminée, sur tels et tels points déterminés, la correspondance supposée entre le mental et le cérébral, je vais faire provisoirement comme si la correspondance était parfaite et comme s'il y avait équivalence ou même identité. Moi, physiologiste, avec les méthodes dont je dispose — observation et expérimentation purement extérieures — je ne vois que le cerveau et je n'ai de prise que sur le cerveau ; je vais donc procéder *comme si* la pensée n'était qu'une fonction du cerveau ; je marcherai ainsi avec d'autant plus d'audace, j'aurai d'autant plus de chances de m'avancer loin. Quand on ne connaît pas la limite de son droit, on le suppose d'abord sans limite ; il sera toujours temps d'en rabattre. » Voilà ce que s'est dit le savant ; et il s'en serait tenu là s'il avait pu se passer de philosophie.

Mais on ne se passe pas de philosophie ; et en attendant que les philosophes lui apportassent la théorie malléable, modelable sur la double expérience du dedans et du dehors, dont la science aurait eu besoin, il était naturel que le savant acceptât, des mains de l'ancienne métaphysique, la doctrine toute faite, construite de toutes pièces, qui s'accordait le mieux avec la règle de méthode qu'il avait trouvé avantageux de suivre. Il n'avait d'ailleurs pas le choix. La seule hypothèse précise que la métaphysique des trois derniers siècles nous ait léguée sur ce point est justement celle d'un parallélisme rigoureux entre l'âme et le corps, l'âme exprimant certains états du corps, ou le corps exprimant l'âme, ou l'âme et le corps étant deux traductions, en langues différentes, d'un original qui ne serait ni l'un ni l'autre : dans les trois cas, le cérébral équivaudrait exactement au mental. Comment la philosophie du XVII^e siècle avait-elle été conduite à cette hypothèse ? Ce n'était certes pas par l'anatomie et la physiologie du cerveau, sciences qui existaient à peine ; et ce n'était pas davantage par l'étude de la structure, des fonctions et des lésions de l'esprit. Non, cette hypothèse avait été tout naturellement déduite des principes généraux d'une métaphysique qu'on avait conçue, en grande partie au moins, pour donner un corps aux espérances de la physique moderne. Les découvertes qui suivirent la Renaissance, — principalement celles de Kepler et de Galilée, — avaient révélé la possibilité de ramener les problèmes astro-

nomiques et physiques à des problèmes de mécanique. De là l'idée de se représenter la totalité de l'univers matériel, inorganisé et organisé, comme une immense machine, soumise à des lois mathématiques. Dès lors les corps vivants en général, le corps de l'homme en particulier, devaient s'engrener dans la machine comme autant de rouages dans un mécanisme d'horlogerie ; aucun de nous ne pouvait rien faire qui ne fût déterminé par avance, calculable mathématiquement. L'âme humaine devenait ainsi incapable de créer ; il fallait, si elle existait, que ses états successifs se bornassent à traduire en langage de pensée et de sentiment les mêmes choses que son corps exprimait en étendue et en mouvement. Descartes, il est vrai, n'allait pas encore aussi loin : avec le sens qu'il avait des réalités, il préféra, dût la rigueur de la doctrine en souffrir, laisser un peu de place à la volonté libre. Et si, avec Spinoza et Leibniz, cette restriction disparut, balayée par la logique du système, si ces deux philosophes formulèrent dans toute sa rigueur l'hypothèse d'un parallélisme constant entre les états du corps et ceux de l'âme, du moins s'abstinent-ils de faire de l'âme un simple reflet du corps ; ils auraient aussi bien dit que le corps était un reflet de l'âme. Mais ils avaient préparé les voies à un cartésianisme diminué, étriqué, d'après lequel la vie mentale ne serait qu'un aspect de la vie cérébrale, la prétendue « âme » se réduisant à l'ensemble de certains phénomènes cérébraux auxquels la conscience se surajouterait comme une lueur phosphorescente. De fait, à travers tout le XVIII^e siècle, nous pouvons suivre à la trace cette simplification progressive de la métaphysique cartésienne. À mesure qu'elle se rétrécit, elle s'infiltre davantage dans une physiologie qui, naturellement, y trouve une philosophie très propre à lui donner cette confiance en elle-même dont elle a besoin. Et c'est ainsi que des philosophes tels que Lamettrie, Helvétius, Charles Bonnet, Cabanis, dont les attaches avec le cartésianisme sont bien connues, ont apporté à la science du dix-neuvième siècle ce qu'elle pouvait le mieux utiliser de la métaphysique du dix-septième. Alors, que des savants qui philosophent aujourd'hui sur la relation du psychique au physique se rallient à l'hypothèse du parallélisme, cela se comprend : les métaphysiciens ne leur ont guère fourni autre chose. Qu'ils préfèrent même la doctrine paralléliste à toutes celles qu'on pourrait obtenir par la même méthode de cons-

truction *a priori*, je l'admetts encore : ils trouvent dans cette philosophie un encouragement à aller de l'avant. Mais que tel ou tel d'entre eux vienne nous dire que c'est là de la science, que c'est l'expérience qui nous révèle un parallélisme rigoureux et complet entre la vie cérébrale et la vie mentale, ah non ! nous l'arrêterons, et nous lui répondrons : vous pouvez sans doute, vous savant, soutenir cette thèse, comme le métaphysicien la soutient, mais ce n'est plus alors le savant en vous qui parle, c'est le métaphysicien. Vous nous rendez simplement ce que nous vous avons prêté. La doctrine que vous nous apportez, nous la connaissons : elle sort de nos ateliers ; c'est nous, philosophes, qui l'avons fabriquée ; et c'est de la vieille, très vieille marchandise. Elle n'en vaut pas moins, à coup sûr ; mais elle n'en est pas non plus meilleure. Donnez-la pour ce qu'elle est, et n'allez pas faire passer pour un résultat de la science, pour une théorie modelée sur les faits et capable de se remodeler sur eux, une doctrine qui a pu prendre, avant même l'éclosion de notre physiologie et de notre psychologie, la forme parfaite et définitive à laquelle se reconnaît une construction métaphysique.

Essaierons-nous alors de formuler la relation de l'activité mentale à l'activité cérébrale, telle qu'elle apparaîtrait si l'on écartait toute idée préconçue pour ne tenir compte que des faits connus ? Une formule de ce genre, nécessairement provisoire, ne pourra prétendre qu'à une plus ou moins haute probabilité. Du moins la probabilité sera-t-elle susceptible d'aller en croissant, et la formule de devenir de plus en plus précise à mesure que la connaissance des faits s'étendra.

Je vous dirai donc qu'un examen attentif de la vie de l'esprit et de son accompagnement physiologique m'amène à croire que le sens commun a raison, et qu'il y a infiniment plus, dans une conscience humaine, que dans le cerveau correspondant. Voici, en gros, la conclusion où j'arrive¹. Celui qui pourrait regarder à l'intérieur d'un cerveau en pleine activité, suivre le va-et-vient des atomes et interpréter tout ce qu'ils font, celui-là saurait sans doute quelque chose de ce qui se passe dans l'esprit, mais il n'en saurait que peu de chose. Il en connaîtrait

1. Pour le développement de ce point, voir notre livre *Matière et Mémoire*, Paris, 1896 (principalement le second et le troisième chapitres).

tout juste ce qui est exprimable en gestes, attitudes et mouvements du corps, ce que l'état d'âme contient d'action en voie d'accomplissement, ou simplement naissante : le reste lui échapperait. Il serait, vis-à-vis des pensées et des sentiments qui se déroulent à l'intérieur de la conscience, dans la situation du spectateur qui voit distinctement tout ce que les acteurs font sur la scène, mais n'entend pas un mot de ce qu'ils disent. Sans doute, le va-et-vient des acteurs, leurs gestes et leurs attitudes, ont leur raison d'être dans la pièce qu'ils jouent ; et si nous connaissons le texte, nous pouvons prévoir à peu près le geste ; mais la réciproque n'est pas vraie, et la connaissance des gestes ne nous renseigne que fort peu sur la pièce, parce qu'il y a beaucoup plus dans une fine comédie que les mouvements par lesquels on la scande. Ainsi, je crois que si notre science du mécanisme cérébral était parfaite, et parfaite aussi notre psychologie, nous pourrions deviner ce qui se passe dans le cerveau pour un état d'âme déterminé ; mais l'opération inverse serait impossible, parce que nous aurions le choix, pour un même état du cerveau, entre une foule d'états d'âme différents, également appropriés¹. Je ne dis pas, notez-le bien, qu'un état d'âme *quelconque* puisse correspondre à un état cérébral donné : posez le cadre, vous n'y placerez pas n'importe quel tableau : le cadre détermine quelque chose du tableau en éliminant par avance tous ceux qui n'ont pas la même forme et la même dimension ; mais, pourvu que la forme et la dimension y soient, le tableau entrera dans le cadre. Ainsi pour le cerveau et la conscience. Pourvu que les actions relativement simples, — gestes, attitudes, mouvements, — en lesquels se dégraderait un état d'âme complexe, soient bien celles que le cerveau prépare, l'état mental s'insérera exactement dans l'état cérébral ; mais il y a une multitude de tableaux différents qui tiendraient aussi bien dans ce cadre ; et par conséquent le cerveau ne détermine pas la pensée ; et par conséquent la pensée, en grande partie du moins, est indépendante du cerveau.

L'étude des faits permettra de décrire avec une précision croissante cet aspect particulier de la vie mentale qui est seul

1. Encore ces états ne pourraient-ils être représentés que vaguement, grossièrement, tout état d'âme déterminé d'une personne déterminée étant, dans son ensemble, quelque chose d'imprévisible et de nouveau.

dessiné, à notre avis, dans l'activité cérébrale. S'agit-il de la faculté de percevoir et de sentir ? Notre corps, inséré dans le monde matériel, reçoit des excitations auxquelles il doit répondre par des mouvements appropriés ; le cerveau, et d'ailleurs le système cérébro-spinal en général, préparent ces mouvements ; mais la perception est tout autre chose¹. S'agit-il de la faculté de vouloir ? Le corps exécute des mouvements volontaires grâce à certains mécanismes, tout montés dans le système nerveux, qui n'attendent qu'un signal pour se déclencher ; le cerveau est le point d'où part le signal et même le déclenchement. La zone rolandique, où l'on a localisé le mouvement volontaire, est comparable en effet au poste d'aiguillage d'où l'employé lance sur telle ou telle voie le train qui arrive ; ou encore c'est un commutateur, par lequel une excitation extérieure donnée peut être mise en communication avec un dispositif moteur pris à volonté ; mais à côté des organes du mouvement et de l'organe du choix, il y a autre chose, il y a le choix lui-même. S'agit-il enfin de la pensée ? Quand nous pensons, il est rare que nous ne nous parlions pas à nous-mêmes : nous esquissons ou préparons, si nous ne les accomplissons pas effectivement, les mouvements d'articulation par lesquels s'exprimerait notre pensée ; et quelque chose s'en doit déjà dessiner dans le cerveau. Mais là ne se borne pas, croyons-nous, le mécanisme cérébral de la pensée : derrière les mouvements intérieurs d'articulation, qui ne sont d'ailleurs pas indispensables, il y a quelque chose de plus subtil, qui est essentiel. Je veux parler de ces mouvements naissants qui indiquent symboliquement toutes les directions successives de l'esprit. Remarquez que la pensée réelle, concrète, vivante est chose dont les psychologues nous ont fort peu parlé jusqu'ici, parce qu'elle offre malaisément prise à l'observation intérieure. Ce qu'on étudie d'ordinaire sous ce nom est moins la pensée même qu'une imitation artificielle obtenue en composant ensemble des images et des idées. Mais avec des images, et même avec des idées, vous ne reconstituerez pas de la pensée, pas plus qu'avec des positions vous ne ferez du mouvement. L'idée est un arrêt de la pensée ; elle naît quand la pensée, au lieu de continuer son chemin, fait une pause ou revient sur

1. Voir, sur ce point, *Matière et Mémoire*, chap. I.

elle-même : telle, la chaleur surgit dans la balle qui rencontre l'obstacle. Mais, pas plus que la chaleur ne préexistait dans la balle, l'idée ne faisait partie intégrante de la pensée. Essayez, par exemple, en mettant bout à bout les idées de *chaleur*, de *production*, de *balle*, et en intercalant les idées d'*intériorité* et de *réflexion* impliquées dans les mots « dans » et « soi », de reconstituer la pensée que je viens d'exprimer par cette phrase ; « la chaleur se produit dans la balle ». Vous verrez que c'est impossible, que la pensée était un mouvement indivisible, et que les idées correspondant à chacun des mots sont simplement les représentations qui surgiraient dans l'esprit à chaque instant du mouvement de la pensée *si* la pensée s'arrêtait ; — mais elle ne s'arrête pas. Laissez donc de côté les reconstructions artificielles de la pensée ; considérez la pensée même ; vous y trouverez moins des états que des directions, et vous verrez qu'elle est essentiellement un changement continual et continu de direction intérieure, lequel tend sans cesse à se traduire par des changements de direction extérieure, je veux dire par des actions et des gestes capables de dessiner dans l'espace et d'exprimer métaphoriquement, en quelque sorte, les allées et venues de l'esprit. De ces mouvements esquissés, ou même simplement préparés, nous ne nous apercevons pas, le plus souvent, parce que nous n'avons aucun intérêt à les connaître ; mais force nous est bien de les remarquer quand nous serrons de près notre pensée pour la saisir toute vivante et pour la faire passer, vivante encore, dans l'âme d'autrui. Les mots auront beau alors être choisis comme il faut, ils ne diront pas ce que nous voulons leur faire dire si le rythme, la ponctuation et toute la chorégraphie du discours ne les aident pas à obtenir du lecteur, guidé alors par une série de mouvements naissants, qu'il décrive une courbe de pensée et de sentiment analogue à celle que nous décrivons nous-mêmes. Tout l'art d'écrire est là. C'est quelque chose comme l'art du musicien ; mais ne croyez pas que la musique dont il s'agit ici s'adresse simplement à l'oreille, comme on se l'imagine d'ordinaire. Une oreille étrangère, si habituée qu'elle puisse être à la musique, ne fera pas de différence entre la prose française que nous trouvons musicale et celle qui ne l'est pas, entre ce qui est parfaitement écrit en français et ce qui ne l'est qu'approximativement : preuve évidente qu'il s'agit de tout autre chose que d'une harmonie matérielle des sons. En réalité, l'art

de l'écrivain consiste surtout à nous faire oublier qu'il emploie des mots. L'harmonie qu'il cherche est une certaine correspondance entre les allées et venues de son esprit et celles de son discours, correspondance si parfaite que, portées par la phrase, les ondulations de sa pensée se communiquent à la nôtre et qu'alors chacun des mots, pris individuellement, ne compte plus : il n'y a plus rien que le sens mouvant qui traverse les mots, plus rien que deux esprits qui semblent vibrer directement, sans intermédiaire, à l'unisson l'un de l'autre. Le rythme de la parole n'a donc d'autre objet que de reproduire le rythme de la pensée ; et que peut être le rythme de la pensée sinon celui des mouvements naissants, à peine conscients, qui l'accompagnent ? Ces mouvements, par lesquels la pensée s'extérioriseraient en actions, doivent être préparés et comme préformés dans le cerveau. C'est cet accompagnement moteur de la pensée que nous apercevrons sans doute si nous pouvions pénétrer dans un cerveau qui travaille, et non pas la pensée même.

En d'autres termes, la pensée est orientée vers l'action ; et, quand elle n'aboutit pas à une action réelle, elle esquisse une ou plusieurs actions virtuelles, simplement possibles. Ces actions réelles ou virtuelles, qui sont la projection diminuée et simplifiée de la pensée dans l'espace et qui en marquent les articulations motrices, sont ce qui en est dessiné dans la substance cérébrale. La relation du cerveau à la pensée est donc complexe et subtile. Si vous me demandiez de l'exprimer dans une formule simple, nécessairement grossière, je dirais que le cerveau est un organe de pantomime, et de pantomime seulement. Son rôle est de mimer la vie de l'esprit, de mimer aussi les situations extérieures auxquelles l'esprit doit s'adapter. L'activité cérébrale est à l'activité mentale ce que les mouvements du bâton du chef d'orchestre sont à la symphonie. La symphonie dépasse de tous côtés les mouvements qui la scandent ; la vie de l'esprit déborde de même la vie cérébrale. Mais le cerveau, justement parce qu'il extrait de la vie de l'esprit tout ce qu'elle a de jouable en mouvement et de matérialisable, justement parce qu'il constitue ainsi le point d'insertion de l'esprit dans la matière, assure à tout instant l'adaptation de l'esprit aux circonstances, maintient sans cesse l'esprit en contact avec des réalités. Il n'est donc pas, à proprement parler, organe de pensée, ni de sentiment, ni de

conscience ; mais il fait que conscience, sentiment et pensée restent tendus sur la vie réelle et par conséquent capables d'action efficace. Disons, si vous voulez, que le cerveau est l'organe de *l'attention à la vie*.

C'est pourquoi il suffira d'une légère modification de la substance cérébrale pour que l'esprit tout entier paraisse atteint. Nous parlions de l'effet de certains toxiques sur la conscience, et plus généralement de l'influence de la maladie cérébrale sur la vie mentale. En pareil cas, est-ce l'esprit même qui est dérangé, ou ne serait-ce pas plutôt le mécanisme de l'insertion de l'esprit dans les choses ? Quand un fou déraisonne, son raisonnement peut être en règle avec la plus stricte logique : vous diriez, en entendant parler tel ou tel persécuté, que c'est par excès de logique qu'il pèche. Son tort n'est pas de raisonner mal, mais de raisonner à côté de la réalité, en dehors de la réalité, comme un homme qui rêve. Supposons, comme cela paraît vraisemblable, que la maladie soit causée par une intoxication de la substance cérébrale. Il ne faut pas croire que le poison soit allé chercher le raisonnement dans telles ou telles cellules du cerveau, ni par conséquent qu'il y ait, en tels ou tels points du cerveau, des mouvements d'atomes qui correspondent au raisonnement. Non, il est probable que c'est le cerveau tout entier qui est atteint, de même que c'est la corde tendue tout entière qui se détend, et non pas telle ou telle de ses parties, quand le noeud a été mal fait. Mais, de même qu'il suffit d'un très faible relâchement de l'amarre pour que le bateau se mette à danser sur la vague, ainsi une modification même légère de la substance cérébrale tout entière pourra faire que l'esprit, perdant contact avec l'ensemble des choses matérielles auxquelles il est ordinairement appuyé, sente la réalité se dérober sous lui, titube, et soit pris de vertige. C'est bien, en effet, par un sentiment comparable à la sensation de vertige que la folie débute dans beaucoup de cas. Le malade est désorienté. Il vous dira que les objets matériels n'ont plus pour lui la solidité, le relief, la réalité d'autrefois. Un relâchement de la tension, ou plutôt de l'attention, avec laquelle l'esprit se fixait sur la partie du monde matériel à laquelle il avait affaire, voilà en effet le seul résultat direct du dérangement cérébral, — le cerveau étant l'ensemble des dispositifs qui permettent à l'esprit de répondre à l'action des choses par des réactions motrices, effectuées ou simplement

naissantes, dont la justesse assure la parfaite insertion de l'esprit dans la réalité.

Telle serait donc, en gros, la relation de l'esprit au corps. Il m'est impossible d'énumérer ici les faits et les raisons sur lesquels cette conception se fonde. Et pourtant je ne puis vous demander de me croire sur parole. Comment faire ? Il y aurait d'abord un moyen, semble-t-il, d'en finir rapidement avec la théorie que je combats : ce serait de montrer que l'hypothèse d'une équivalence entre le cérébral et le mental est contradictoire avec elle-même quand on la prend dans toute sa rigueur, qu'elle nous demande d'adopter en même temps deux points de vue opposés et d'employer simultanément deux systèmes de notation qui s'excluent. J'ai tenté cette démonstration autrefois ; mais, quoiqu'elle soit bien simple, elle exige certaines considérations préliminaires sur le réalisme et l'idéalisme, dont l'exposé nous entraînerait trop loin. Je reconnais d'ailleurs qu'on peut s'arranger de manière à donner à la théorie de l'équivalence une apparence d'intelligibilité, dès qu'on cesse de la pousser dans le sens matérialiste. D'autre part, si le raisonnement pur suffit à nous montrer que cette théorie est à rejeter, il ne nous dit pas, il ne peut pas nous dire ce qu'il faut mettre à la place. De sorte qu'en définitive c'est à l'expérience que nous devons nous adresser, ainsi que nous le faisions prévoir. Mais comment passer en revue les états normaux et pathologiques dont il y aurait à tenir compte ? Les examiner tous est impossible ; approfondir tels ou tels d'entre eux serait encore trop long. Je ne vois qu'un moyen de sortir d'embarras : c'est de prendre, parmi tous les faits connus, ceux qui semblent le plus favorables à la thèse du parallélisme, — les seuls, à vrai dire, où la thèse ait paru trouver un commencement de vérification, — les faits de mémoire. Si nous pouvions alors indiquer en deux mots, fût-ce d'une manière imparfaite et grossière, comment un examen approfondi de ces faits aboutirait à infirmer la théorie qui les invoque et à confirmer celle que nous proposons, ce serait déjà quelque chose. Nous n'aurions pas la démonstration complète, tant s'en faut ; nous saurions du moins où il faut la chercher. C'est ce que nous allons faire.

La seule fonction de la pensée à laquelle on ait pu assigner une place dans le cerveau est en effet la mémoire, — plus

précisément la mémoire des mots. Je rappelais, au début de cette conférence, comment l'étude des maladies du langage a conduit à localiser dans telles ou telles circonvolutions du cerveau telles ou telles formes de la mémoire verbale. Depuis Broca, qui avait montré comment l'oubli des mouvements d'articulation de la parole pouvait résulter d'une lésion de la troisième circonvolution frontale gauche, une théorie de plus en plus compliquée de l'aphasie et de ses conditions cérébrales s'est édifiée laborieusement. Sur cette théorie nous aurions d'ailleurs beaucoup à dire. Des savants d'une compétence indiscutable la combattent aujourd'hui, en s'appuyant sur une observation plus attentive des lésions cérébrales qui accompagnent les maladies du langage. Nous-même, il y aura bientôt vingt ans de cela (si nous rappelons le fait, ce n'est pas pour en tirer vanité, c'est pour montrer que l'observation intérieure peut l'emporter sur des méthodes qu'on croit plus efficaces), nous avions soutenu que la doctrine alors considérée comme intangible aurait tout au moins besoin d'un remaniement. Mais peu importe ! Il y a un point sur lequel tout le monde s'accorde, c'est que les maladies de la mémoire des mots sont causées par des lésions du cerveau plus ou moins nettement localisables. Voyons donc comment ce résultat est interprété par la doctrine qui fait de la pensée une fonction du cerveau, et plus généralement par ceux qui croient à un parallélisme ou à une équivalence entre le travail du cerveau et celui de la pensée.

Rien de plus simple que leur explication. Les souvenirs sont là, accumulés dans le cerveau sous forme de modifications imprimées à un groupe d'éléments anatomiques : s'ils disparaissent de la mémoire, c'est que les éléments anatomiques où ils reposent sont altérés ou détruits. Nous parlions tout à l'heure de clichés, de phonogrammes : telles sont les comparaisons qu'on trouve dans toutes les explications cérébrales de la mémoire ; les impressions faites par des objets extérieurs subsisteraient dans le cerveau, comme sur la plaque sensibilisée ou sur le disque phonographique. À y regarder de près, on verrait combien ces comparaisons sont décevantes. Si vraiment mon souvenir visuel d'un objet, par exemple, était une impression laissée par cet objet sur mon cerveau, je n'aurais jamais le souvenir d'un objet, j'en aurais des milliers, j'en aurais des millions ; car l'objet le plus simple et le plus stable change de

forme, de dimension, de nuance, selon le point d'où je l'aperçois : à moins donc que je me condamne à une fixité absolue en le regardant, à moins que mon œil s'immobilise dans son orbite, des images innombrables, nullement superposables, se dessineront tour à tour sur ma rétine et se transmettront à mon cerveau. Que sera-ce, s'il s'agit de l'image visuelle d'une personne, dont la physionomie change, dont le corps est mobile, dont le vêtement et l'entourage sont différents chaque fois que je la revois ? Et pourtant il est incontestable que ma conscience me présente une image unique, ou peu s'en faut, un souvenir pratiquement invariable de l'objet ou de la personne : preuve évidente qu'il y a eu tout autre chose ici qu'un enregistrement mécanique. J'en dirais d'ailleurs autant du souvenir auditif. Le même mot articulé, par des personnes différentes, ou par la même personne à des moments différents, dans des phrases différentes, donne des phonogrammes qui ne coïncident pas entre eux : comment le souvenir, relativement invariable et unique, du son du mot serait-il comparable à un phonogramme ? Cette seule considération suffirait déjà à nous rendre suspecte la théorie qui attribue les maladies de la mémoire des mots à une altération ou à une destruction des souvenirs eux-mêmes, enregistrés automatiquement par l'écorce cérébrale.

Mais voyons ce qui se passe dans ces maladies. Là où la lésion cérébrale est grave, et où la mémoire des mots est atteinte profondément, il arrive qu'une excitation plus ou moins forte, une émotion par exemple, ramène tout à coup le souvenir qui paraissait à jamais perdu. Serait-ce possible, si le souvenir avait été déposé dans la matière cérébrale altérée ou détruite ? Les choses se passent bien plutôt comme si le cerveau servait à *rappeler* le souvenir, et non pas à le conserver. L'aphasique devient incapable de retrouver le mot quand il en a besoin ; il semble tourner tout autour, n'avoir pas la force voulue pour mettre le doigt au point précis qu'il faudrait toucher ; dans le domaine psychologique, en effet, le signe extérieur de la force est toujours la précision. Mais le souvenir paraît bien être là : parfois, ayant remplacé par des périphrases le mot qu'il croit disparu, l'aphasique fera entrer dans l'une d'elles le mot lui-même. Ce qui faiblit ici, c'est cet *ajustement à la situation* que le mécanisme cérébral doit assurer. Plus spécialement, ce qui est atteint, c'est la faculté de rendre le souvenir conscient en

esquissant d'avance les mouvements par lesquels le souvenir, s'il était conscient, se prolongerait en acte. Quand nous avons oublié un nom propre, comment nous y prenons-nous pour le rappeler ? Nous essayons de toutes les lettres de l'alphabet l'une après l'autre ; nous les prononçons intérieurement d'abord ; puis, si cela ne suffit pas, nous les articulons tout haut ; nous nous plaçons donc, tour à tour, dans toutes les diverses dispositions motrices entre lesquelles il faudra choisir ; une fois que l'attitude voulue est trouvée, le son du mot cherché s'y glisse comme dans un cadre préparé à le recevoir. C'est cette mimique réelle ou virtuelle, effectuée ou esquissée, que le mécanisme cérébral doit assurer. Et c'est elle, sans doute, que la maladie atteint.

Réfléchissez maintenant à ce qu'on observe dans l'aphasie progressive, c'est-à-dire dans les cas où l'oubli des mots va toujours s'aggravant. En général, les mots disparaissent alors dans un ordre déterminé, comme si la maladie connaissait la grammaire : les noms propres s'éclipsent les premiers, puis les noms communs, ensuite les adjectifs, enfin les verbes. Voilà qui paraîtra, au premier abord, donner raison à l'hypothèse d'une accumulation des souvenirs dans la substance cérébrale. Les noms propres, les noms communs, les adjectifs, les verbes, constituerait autant de couches superposées, pour ainsi dire, et la lésion atteindrait ces couches l'une après l'autre. Oui, mais la maladie peut tenir aux causes les plus diverses, prendre les formes les plus variées, débuter en un point quelconque de la région cérébrale intéressée et progresser dans n'importe quelle direction : l'ordre de disparition des souvenirs reste le même. Serait-ce possible, si c'était aux souvenirs eux-mêmes que la maladie s'attaquait ? Le fait doit donc s'expliquer autrement. Voici l'interprétation très simple que je vous propose. D'abord, si les noms propres disparaissent avant les noms communs, ceux-ci avant les adjectifs, les adjectifs avant les verbes, c'est qu'il est plus difficile de se rappeler un nom propre qu'un nom commun, un nom commun qu'un adjectif, un adjectif qu'un verbe : la fonction de rappel, à laquelle le cerveau prête évidemment son concours, devra donc se limiter à des cas de plus en plus faciles à mesure que la lésion du cerveau s'aggravera. Mais d'où vient la plus ou moins grande difficulté du rappel ? Et pourquoi les verbes sont-ils, de tous les mots, ceux que nous avons le moins de peine à évoquer ?

C'est tout simplement que les verbes expriment des actions, et qu'une action peut être mimée. Le verbe est mivable directement, l'adjectif ne l'est que par l'intermédiaire du verbe qu'il enveloppe, le substantif par le double intermédiaire de l'adjectif qui exprime un de ses attributs et du verbe impliqué dans l'adjectif, le nom propre par le triple intermédiaire du nom commun, de l'adjectif et du verbe encore, donc, à mesure que nous allons du verbe au nom propre, nous nous éloignons davantage de l'action tout de suite imitable, jouable par le corps ; un artifice de plus en plus compliqué devient nécessaire pour symboliser en mouvement l'idée exprimée par le mot qu'on cherche ; et comme c'est au cerveau qu'incombe la tâche de préparer ces mouvements, comme son fonctionnement est d'autant plus diminué, réduit, simplifié sur ce point que la région intéressée est lésée plus profondément, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une altération ou une destruction des tissus, qui rend impossible l'évocation des noms propres ou des noms communs, laisse subsister celle du verbe. Ici, comme ailleurs, les faits nous invitent à voir dans l'activité cérébrale un extrait mimé de l'activité mentale, et non pas un équivalent de cette activité.

Mais, si le souvenir n'a pas été emmagasiné par le cerveau, où donc se conserve-t-il ? — À vrai dire, je ne suis pas sûr que la question « où » ait encore un sens quand on ne parle plus d'un corps. Des clichés photographiques se conservent dans une boîte, des disques phonographiques dans des casiers ; mais pourquoi des souvenirs, qui ne sont pas des choses visibles et tangibles, auraient-ils besoin d'un contenant, et comment pourraient-ils en avoir ? J'accepterai cependant si vous y tenez, mais en la prenant dans un sens purement métaphorique, l'idée d'un contenant où les souvenirs seraient logés, et je dirai alors tout bonnement qu'ils sont dans l'esprit. Je ne fais pas d'hypothèse, je n'évoque pas une entité mystérieuse, je m'en tiens à l'observation, car il n'y a rien de plus immédiatement donné, rien de plus évidemment réel que la conscience, et l'esprit humain est la conscience même. Or, conscience signifie avant tout mémoire. En ce moment je cause avec vous, je prononce le mot « causerie ». Il est clair que ma conscience se représente ce mot tout d'un coup ; sinon, elle n'y verrait pas un mot unique, elle ne lui attribuerait pas un sens. Pourtant, lorsque j'articule la dernière syllabe du mot,

les deux premières ont été articulées déjà ; elle sont du passé par rapport à celle-là, qui devrait alors s'appeler du présent. Mais cette dernière syllabe « rie », je ne l'ai pas prononcée instantanément ; le temps, si court soit-il, pendant lequel je l'ai émise, est décomposable en parties, et ces parties sont du passé par rapport à la dernière d'entre elles, qui serait, elle, du présent définitif si elle n'était décomposable à son tour : de sorte que vous aurez beau faire, vous ne pourrez tracer une ligne de démarcation entre le passé et le présent, ni par conséquent, entre la mémoire et la conscience. À vrai dire, quand j'articule le mot « causerie », j'ai présents à l'esprit non seulement le commencement, le milieu et la fin du mot, mais encore les mots qui ont précédé, mais encore tout ce que j'ai déjà prononcé de la phrase ; sinon, j'aurais perdu le fil de mon discours. Maintenant, si la ponctuation du discours eût été différente, ma phrase eût pu commencer plus tôt ; elle eût englobé, par exemple, la phrase précédente, et mon « présent » se fût dilaté encore davantage dans le passé. Poussons ce raisonnement jusqu'au bout : supposons que mon discours dure depuis des années, depuis le premier éveil de ma conscience, qu'il se poursuive en une phrase unique, et que ma conscience soit assez détachée de l'avenir, assez désintéressée de l'action, pour s'employer exclusivement à embrasser le sens de la phrase : je ne chercherais pas plus d'explication, alors, à la conservation intégrale de cette phrase que je n'en cherche à la survivance des deux premières syllabes du mot « causerie » quand je prononce la dernière. Or, je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points. Et je crois par conséquent aussi que notre passé tout entier est là, subconscient, — je veux dire présent à nous de telle manière que notre conscience, pour en avoir la révélation, n'ait pas besoin de sortir d'elle-même ni de rien s'adjoindre d'étranger : elle n'a, pour apercevoir distinctement tout ce qu'elle renferme ou plutôt tout ce qu'elle est, qu'à écarter un obstacle, à soulever un voile. Heureux obstacle, d'ailleurs ! voile infiniment précieux ! C'est le cerveau qui nous rend le service de maintenir notre attention fixée sur la vie ; et la vie, elle, regarde en avant ; elle ne se retourne en arrière que dans la mesure où le passé peut l'aider à éclairer et à préparer l'avenir. Vivre,

pour l'esprit, c'est essentiellement se concentrer sur l'acte à accomplir. C'est donc s'insérer dans les choses par l'intermédiaire d'un mécanisme qui extraira de la conscience tout ce qui est utilisable pour l'action, quitte à obscurcir la plus grande partie du reste. Tel est le rôle du cerveau dans l'opération de la mémoire : il ne sert pas à conserver le passé, mais à le masquer d'abord, puis à en laisser transparaître ce qui est pratiquement utile. Et tel est aussi le rôle du cerveau vis-à-vis de l'esprit en général. Dégageant de l'esprit ce qui est extériorisable en mouvement, insérant l'esprit dans ce cadre moteur, il l'amène à limiter le plus souvent sa vision, mais aussi à rendre son action efficace. C'est dire que l'esprit déborde le cerveau de toutes parts, et que l'activité cérébrale ne répond qu'à une infime partie de l'activité mentale.

Mais c'est dire aussi que la vie de l'esprit ne peut pas être un effet de la vie du corps, que tout se passe au contraire comme si le corps était simplement utilisé par l'esprit, et que dès lors nous n'avons aucune raison de supposer que le corps et l'esprit soient inséparablement liés l'un à l'autre. Vous pensez bien que je ne vais pas trancher au pied levé, pendant la demi-minute qui me reste, le plus grave des problèmes que puisse se poser l'humanité. Mais je m'en voudrais de l'éloigner. D'où venons-nous ? Que faisons-nous ici-bas ? Où allons-nous ? Si vraiment la philosophie n'avait rien à répondre à ces questions d'un intérêt vital, ou si elle était incapable de les élucider progressivement comme on élucide un problème de biologie ou d'histoire, si elle ne pouvait pas les faire bénéficier d'une expérience de plus en plus approfondie, d'une vision de plus en plus aiguë de la réalité, si elle devait se borner à mettre indéfiniment aux prises ceux qui affirment et ceux qui nient l'immortalité pour des raisons tirées de l'essence hypothétique de l'âme ou du corps, ce serait presque le cas de dire, en détournant de son sens le mot de Pascal, que toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine. Certes, l'immortalité elle-même ne peut pas être prouvée expérimentalement : toute expérience porte sur une durée limitée ; et quand la religion parle d'immortalité, elle fait appel à la révélation. Mais ce serait quelque chose, ce serait beaucoup que de pouvoir établir, sur le terrain de l'expérience, la possibilité et même la probabilité de la survivance pour un temps x : on laisserait en dehors

du domaine de la philosophie la question de savoir si ce temps est ou n'est pas illimité. Or, réduit à ces proportions plus modestes, le problème philosophique de la destinée de l'âme ne m'apparaît pas du tout comme insoluble. Voici un cerveau qui travaille. Voilà une conscience qui sent, qui pense et qui veut. Si le travail du cerveau correspondait à la totalité de la conscience, s'il y avait équivalence entre le cérébral et le mental, la conscience pourrait suivre les destinées du cerveau et la mort être la fin de tout : du moins l'expérience ne dirait-elle pas le contraire, et le philosophe qui affirme la survivance serait-il réduit à appuyer sa thèse sur quelque construction métaphysique, — chose généralement fragile. Mais si, comme nous avons essayé de le montrer, la vie mentale déborde la vie cérébrale, si le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, alors la survivance devient si vraisemblable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'à celui qui affirme ; car l'unique raison de croire à une extinction de la conscience après la mort est qu'on voit le corps se désorganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance de la presque totalité de la conscience à l'égard du corps est, elle aussi, un fait que l'on constate. En traitant ainsi le problème de la survivance, en le faisant descendre des hauteurs où la métaphysique traditionnelle l'a placé, en le transportant dans le champ de l'expérience, nous renonçons sans doute à en obtenir du premier coup la solution radicale ; mais que voulez-vous ? il faut opter, en philosophie, entre le pur raisonnement qui vise à un résultat définitif, imperfectible puisqu'il est censé parfait, et une observation patiente qui ne donne que des résultats approximatifs, capables d'être corrigés et complétés indéfiniment. La première méthode, pour avoir voulu nous apporter tout de suite la certitude, nous condamne à rester toujours dans le simple probable ou plutôt dans le pur possible, car il est rare qu'elle ne puisse pas servir à démontrer indifféremment deux thèses opposées, également cohérentes, également plausibles. La seconde ne vise d'abord qu'à la probabilité ; mais comme elle opère sur un terrain où la probabilité peut croître sans fin, elle nous amène peu à peu à un état qui équivaut pratiquement à la certitude. Entre ces deux manières de philosopher mon choix est fait. Je serais heureux si j'avais pu contribuer, si peu que ce fût, à orienter le vôtre.

PHILOSOPHIE

TEXTES PHILOSOPHIQUES

- 710 **Aristote**, Éthique à Nicomaque (VIII et IX)
755 **Aristote**, La nature (Physique II)
703/704 **Comte**, Cours de philosophie positive
756 **Bergson**, L'âme et le corps
728 **Descartes**, Choix de lettres
751 **Descartes**, Discours de la méthode
738 **Épictète**, Manuel
711 **Épicure**, Lettre à Ménécée
722 **Freud**, L'inquiétante étrangeté
752 **Freud-Breuer**, Anna O
723 **Hegel**, La raison dans l'histoire
757 **Hegel**, La peinture (Esthétique)
705/706 **Hume**, Dialogues sur la religion naturelle
754 **Husserl**, La crise de l'humanité européenne et la philosophie
707 **Kant**, Analytique du beau
729 **Kant**, Projet de paix perpétuelle
748 **Kant**, Théorie et pratique
712 **Leibniz**, Sur l'origine radicale des choses
708 **Nietzsche**, Le crépuscule des idoles (fragment)
749/750 **Platon**, Alcibiade
701 **Platon**, Hippias majeur
724 **Platon**, Ménon
725 **Platon**, Charmide
758/759 **Rousseau**, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes
709 **Rousseau**, Essai sur l'origine des langues (fragment)
753 **Rousseau**, Du contrat social (I et II)
739 **Saint Augustin**, Confessions (I, II et III)
702 **Sartre**, La mauvaise foi

ANALYSE

- 721 **Descartes**, *de la nature*
720 **Freud**, *Idéologie et psychopathologie*

RÉFÉRENCES

- 726/727 **De** AME ET LE CORPS DE BERGSON par Félix 756

LA PHILOSOPHIE AU BAC

- 740 **Violence et pouvoir**, par F. Stirn
741 **Le pouvoir des signes**, par E. Louis
742 **Désir et raison**, par M. Collin
744 **Liberté et valeurs morales**, par P. Gaillard
745 **Le travail humain**, par M.-C. Demourgues
746 **Savoir et pouvoir I**, par J. Russ
747 **Savoir et pouvoir II**, par J. Russ
734/735 **Lexique de la philosophie**, par J. Schifres
736/737 **Histoire de la philosophie**, par J. Russ

BONNES COPIES DE BAC

- 730/731 Bonnes copies Philosophie, tome 1
732/733 Bonnes copies Philosophie, tome 2

136653

Champigny

(514) 844-2587

62A

100

265002

31/05/93

07181960 NSSI



9 782218 050909

P7-BKY-913